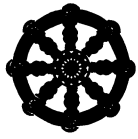
岩波講座　東洋思想　第八巻

インド仏教　1

岩波講座 ■ 東洋思想　第八巻

インド仏教 1



岩波書店

編集委員

長尾雅人
井筒俊彦
福永光司
上山春平
服部正明
梶山雄一
高崎直道

目

次

Ⅰ インド仏教思想史……梶山雄一 1
——その発展の必然性について

Ⅱ インド仏教思想の展開

1 ゴータマ・ブッダの根本思想……荒牧典俊 61
2 初期仏教思想の生成——北伝阿含の成立……榎本文雄 99
3 アビダルマ仏教の形成……加藤純章 117
4 大乗仏教の形成……高崎直道 145
5 仏教学説の諸体系
1 有部……櫻部建 198
2 経量部……御牧克己 226
3 中観……一郷正道 261
4 唯識……沖和史 288
5 論理学派……桂紹隆 314

装幀 万膳寛

I インド仏教思想史

——その発展の必然性について

梶山雄一

一　ガウタマ・ブッダの時代と背景

西紀前五、六世紀はインドの歴史における重大な転換期を成している。アーリア人はこのころガンジス川の中流にまで進出していたが、その社会は従来の部族内寡頭政治から専制君主をもつ国家群へ、部族的支配の下の牧畜民の社会から自由な農民と商人の社会へと進化していた。工業は分化と専門化を通して一種のギルドを形成し、商業は貨幣経済の発達とともに多くの国々にまたがる広大な領域にわたって速やかに行なわれていた。マガダ、コーサラを初めとする多くの国家においては王権が拡張され、官僚主義的な機構も芽生えていた。この国王たちと富裕な長者・資産家たちに率いられた新しい社会は新しい倫理と宗教を要求していた。

バラモン主義はヴィデーハ国などにおいてなお強固に守られてはいたが、やや後のマガダ、コーサラを初めとする多くの国家ではバラモンの祭式主義はその権威を失墜させてきた。かつてバラモンたちは『ヴェーダ』の神々と自らとを並べて、二種の神がある、と宣言し、布施は人間たる神、すなわちバラモンに対する犠牲である、といい、人間たる神、バラモンを布施によって満足せしめることを部族民に要求していた。すでに『ウパニシャッド』の哲人たちは真実の探求を忘れて祭式にのみふけることの無意義さを批判していたが、新興の社会においては、『ヴェーダ』の知識の追求とバラモンの法をないがしろにして、黄金と財穀の貯えに専心し、快楽と欲望の充足を求めて布施を要求するバラモンたちは、もはや人々の信頼を得ることができなかった。こうした社会においては、たとえ奴隷であろうとも、宝を貯え、米穀・金・銀に富むならば、王族もバラモンも庶民も彼に対しては先に起き、後に寝、進んで

彼に奉仕し、彼の気に入ることばを語り、気にいることを行なう、という風潮が生まれていた。王権が伸長したために、従来、バラモン・クシャトリヤ(王族)・ヴァイシュヤ(庶民)・シュードラ(奴隷)の順に挙げられた四階級は、バラモンに代えてクシャトリヤを先頭にして呼ばれるようになったことを仏典は記している。シュラーヴァスティーの給孤独長者が黄金を地に敷きつめてあがなって建てた祇園精舎の物語からも察せられるように、富裕な商人の実力はバラモンや王族をもしのぐに至っていた。

ヴェーダ的伝統の社会における司祭階級であったバラモンは、その青年時代、梵行を修めている期間には性的禁欲を守ったが、その後の生涯の大部分は、結婚して家庭を作り、子孫の繁栄に努めていた。バラモンの中の聖者や哲人たちは、家庭の後継者が成長したのちに、家庭を出て林に棲み、さらに老後を遊行生活にゆだねる者もあった。ところが前五、六世紀ころになるとシュラマナ(沙門)と呼ばれる新しい宗教者・思想家が多数輩出してきた。彼らは家庭を抛棄し、一個所に定住することなく遊歴し、生涯にわたって禁欲して独身を守り、乞食によってのみ身を養い、苦行と瞑想に没頭した。釈迦牟尼(以後「ブッダ」と略称)も沙門の一人にほかならなかった。沙門は初めは個々の出家遊行者であったろうが、ブッダの時代にはすぐれた沙門がそれぞれ数百人の弟子を率いる教団を形成するようになっていた。

仏典では仏教徒以外の沙門たちのうち、ブッダの同時代人であった代表的な個人を六人挙げている。いわゆる六師外道である。いまA・K・ウォーダーの記述にならって教団の名によって挙げると、アージーヴァカ派、ローカーヤタ派、ジャイナ教、不可知論者の四派に分けることができる。

アージーヴァカ(アージーヴィカ)派の「アージーヴァ」という語は遊歴の沙門の「生活の仕方」を意味していたと思われる。この派の代表者はゴーシャーラ(ゴーサーラ)で、宿命論、決定論を説いた。人の運命は、善悪の行為によって決まるわけではなく、無限ともいうべき長い過去世から自然必然に決ま

っていて、ちょうど糸まりがころがって行くにつれて糸がほどけて、まりもなくなるように、人は予定された輪廻転生の末に、最後の生において沙門となって輪廻から解脱する、という。人の運命があらかじめ予定されている、というその理論によって、この派は予言や占いの術を発展させるようになる。

同じアージーヴァカ派に属したと思われるプーラナは善・悪の行為が幸・不幸の果報を生じ、人の未来を決める、という業報説を強く否定した。またカクダ(パーリ語はパクダ)は宇宙を構成する不生・不滅の七要素として地・水・火・風・楽・苦・霊魂を挙げ、いかなる行為もこの要素に影響を与えることはない、という。例えば人の首を斬ったとしても、その刀は要素と要素の間隙を通過するだけであって、殺人という行為もその果報もない、というに至る。

ローカーヤタという語の意味は種々に考えられるが、「自然の研究」「自然学」というのが原意であったらしい。ローカーヤタ派は地・水・火・風の四要素のみを認める唯物論者であるとともに快楽主義者であった。アージーヴァカとは反対に完全な自由を自然な生き方の原理として主張した。あらゆるものはおのずからの本性(svabhāva)によってそうあるのであって、業報・他界・輪廻などはなく、世には苦よりも楽の方が多い、として快楽の追求を人生の目的とした。仏典ではアジタがこのような主張の代表者とされるが、後代にはローカーヤタ派、別名チャールヴァーカ派の祖はアジタではなく、伝説的な人物であるブリハスパティであるとされている。

ブッダと同時代に生きてジャイナ教の開祖となったのはマハーヴィーラで、初めアージーヴァカのゴーシャーラとともに修行していたが、これと別れて独立した。マハーヴィーラ(パーリ仏典ではニガンタ・ナータプッタの名であらわれる)は、輪廻と業報と不滅な霊魂の存在を信じた。人の行為は微細な物質であって、本来は輝かしく、自由な霊魂を汚染するものである。悪行は善行よりも粘着力が強く、

霊魂を汚す度合も高い。だから沙門は善行によって悪行を駆逐し、さらに無行為によって善行をも捨てなければならない、という。意志の自由を信じ、苦行によって霊魂に付着した行為の汚れを滅すれば、一種の天界において至福を得る。この派は苦行を強調することとともに極端なまでの不殺生を勧めたことでも有名である。哲学的には一つの対象はある視点からはAであるといわれるとともに、他の視点からはBでもありうる、という不決定主義を唱えた。これは懐疑主義ではなくて、要素としての対象は永遠であるが、現象としては種々な形をとりうるという立場である。

不可知論者のサンジャヤは、輪廻・業報・霊魂の存在などを積極的に肯定も否定もしなかった。それらの形而上学的な対象に対して、有る、無い、有と無、不有不無という決定はなされない、とする。彼らは形而上学的問題を回避するための体系的方法を編み出し、議論を心の平和を乱し、争いと悪行に導く無益なものと考え、かわりに友情の育成に心掛けた。

輪廻説はブッダに先立つ古『ウパニシャッド』の段階で定形が成立し、また、善く行なってよく生まれ、悪しく行なってあしく生まれる、という善因楽果・悪因苦果を説く業報説と結合していた。上記の沙門たちにとって、輪廻・業報の問題が、それを肯定するにせよ否定するにせよ、最大の関心事であった。ある沙門は輪廻を認めて業報を否定し、ある者は輪廻と業報をともに否定し、ある者は両者をともに信じ、他のある者は判断を中止している。

ブッダの輪廻説に対する態度については後節に譲るが、彼は出家の直後にアーラーダ・カーラーマとウドラカ・ラーマプトラの二人の沙門のもとで、のちに四無色定（しむしきじょう）として整理されるようになる禅定を修行し、またそののち成道に至る直前までは激しい苦行に没頭した。このように考えてくると、ブッダを含めた沙門たちにとって、輪廻、業報、それと必然的に関連する霊魂（自我）、ヨーガ、苦行などが、修

行と思索の前提となっていたことが分かる。

これまでブッダおよび他の沙門たちの年代を漠然と前五、六世紀としてきたが、それはブッダの年代が学界において未だに確定されていないためである。ブッダは現在のネパール領内の、インド国境から程遠からぬところにあったシャーキャ国の王族の家に生まれた。この国は当時の大国の一つであったコーサラに従属していたが、内部的には共和制をとっていた。一般的にブッダは二九歳で出家し、三五歳で成道し、四五年にわたる布教の後に八〇歳で入滅したとされている(一九出家、三〇成道、八〇入滅とする説もある。ガウタマ・ブッダはサンスクリット語の表記)。

ブッダ入滅(以後「仏滅」と略)の年代に関する史料で、近代の学者が主として依用するものにいわゆる長期年代記と短期年代記の二種があって、二つの年代記の間には約一〇〇年の差異があるうえに、それぞれが訂正を必要とする。一つはスリランカに伝わる史書『島史』(四、五世紀)および『大史』(五、六世紀)で、仏滅を前五四四年あるいは五四三年としながらも、マウリア王朝のアショーカ王は仏滅後二一八年に現われたとする。アショーカ王の年代はその摩崖法勅第一三章の碑文やギリシア史との関連から推定され、古代インド史における唯一の確実な年代となっていて、数年の誤差を認めたうえで、前二六八年即位、二三二年没とされている。もし仏滅とアショーカ即位との間隔を二一八年と伝える史伝を正しいとすれば、仏滅は前四八六年と定められる。しかしスリランカの史書が仏滅を五四三、四年とするのはアショーカ即位の年代を誤算してのことであるし、もしそうとすれば二一八年という数字も頭から信用するわけにもゆかない。事実、『島史』の写本の中には、アショーカの治下に開催された第三回仏教会議を仏滅後一一八年とするものもあり、それはいわば短期年代記の一つと考えられる。

スリランカの史書に対し、インドから中国に伝わって漢訳されている経典・論書の中にはアショーカ

の出現を仏滅一〇〇年とするものが多い。宇井伯寿氏はスリランカの史伝に仏滅とアショーカの間に五人の律伝持者(中国伝でも名は異なるが数は同じ五人である)と五人の王がいたとされることに疑いを抱き、五人で二一八年というのは長すぎる、と断じた。『十八部論』『部執異論』(いずれも宋版)には、仏滅後一一六年にしてアショーカ王が天下を治めたときに仏教教団に最初の分裂が起こった、という趣旨の文章がある。宇井氏は、一一六年とはアショーカ即位の年代である、と断じ(この曖昧な文章は宇井氏のように読むことも可能である)、仏滅を前三八六年ころと定めた。この説は、その後アショーカの年代が少し動いたため、中村元氏によって前三八三年ころに改善され今日に至っている。

しかし『部執異論』の元・明両版にはこの一一六年が一六〇年と変わっているため、これを誤記と見るか否かで学者の意見がまた異なってくる。日潟龍祥氏は一六〇年を正しいと認め、チベットに伝わるバヴィヤの部派分裂史に一六〇年という年代もあることを援用して、仏滅を前四〇〇年ころと概算している。最近H・ベッヒェルトは従来の諸学説を詳細に検討したのちに、主としてスリランカの短期年代記に拠りつつ、仏滅をアショーカ即位より八五ないし一〇五年前(すなわち前三七三―三五三年ころ)とする新説を打出している。いずれにしても仏滅年代は簡単には確定されそうもない。

二　ブッダの思想

成道以前のブッダは、人生の苦悩を深く自覚し、それからの解放を追求した求道者であった。成道以後の彼も哲学的理論を構築した思想家であったわけでもない。彼は苦悩からの解放のために自らも実践し、他者にもそれを教えたのであって、おそらく理論というものは実践に必要な限りにおいて彼によっ

て採用されたのであろう。ブッダはもとより自らの著作を残したわけでもないし、その教えは数世紀にわたって比丘たちの口頭によって伝承された。経典や律蔵を部分的に分担して伝承した古代の比丘たちの記憶力には現代人の想像を絶するものがあったとしても、紀元前後に三蔵が記録されるようになったときには、そこに記されたブッダの教えはきわめて不完全、不安定なものになっていたにちがいない。

仏滅後四カ月してラージャグリハにおいて第一回の仏教会議(第一結集)が開催され、経・律の暗誦が行なわれ、出席者の確認を得た。しかし、長老の比丘で、自分は自らブッダから聞いた教えを守れば足りるとして、この会議に出席しなかった者もいた。仏滅一〇〇年ころ、ヴァイシャーリーの比丘たちが律のうちの一〇項目を厳密に守らなかったことに端を発して、西方の比丘たちとの間に争いが起こり(十事非法)、第二回仏教会議(第二結集)が行なわれ、調整がつかないままに間もなく仏教教団は保守的な上座部と進歩的な大衆部とに初めて分裂した(根本分裂)。インドから中国に渡った伝承によればそれが仏滅一一六年余あるいは一六〇年余であったことは先に述べた通りである。もっともベッヒェルトは第二回仏教会議を仏滅後四〇―五〇年のことと考えている。スリランカの上座部(分別説部)の伝承では、アショーカ王の治下において第三回仏教会議が行なわれた。しかしこれはスリランカ上座部の孤立伝承であって、インド・中国の伝承にはそれは記されていない。やがてアショーカの子マヒンダがスリランカに仏教を伝えた。この伝統はスリランカだけでなく、ビルマ・タイなどに伝播し、今日に至っている。インドに残った上座・大衆の部派はその後数世紀にわたってそれぞれ分裂をくり返し、十八部あるいはそれ以上の数の部派が成立してくる。

それぞれの部派は、相互に似かよっているとはいえ、独自の経蔵と律蔵をもち、また独特の経典解釈学であるアビダルマ(論蔵)を所有するようになる。ブッダの教義を追求するための一つの決め手は、ス

リランカ上座部のパーリ語経典と、インドに残り中央アジアにおいて発見されたサンスクリット語経典や、中国に渡って漢訳された諸部派の経典とを比較しその一致点を求めれば、その部分はかなり古層に属するものと判断できることである。しかしそれも、仏典がスリランカに伝播したとされるアショーカ王治世、つまり前三世紀後半以前にまで遡ることはできない。韻文の経典はその韻律の故に、散文経典より変化しにくい。多くの学者が最古層の経典と認める『スッタニパータ』(『古経集』)の韻文部分にはおそらくブッダの教えの多くのものが含まれているであろう。しかし、ブッダ自身が韻文で教えを説いたとは考えられないから、韻文は、ブッダの教えを弟子たちが記憶の便のために詩形に直したものであろう。それはアショーカ王以前に遡り得ても、ブッダ自身にまで遡るものではない。アショーカ王はそのバイラート法勅に、ブッダの教えはすべて善法であるといったのちに、とくに七つの経典を尊重すべきことを述べている。その七つの中には『スッタニパータ』の二、三の部分や他の経典と同定されるものが含まれてはいるが、その七経の列挙の仕方はスリランカ上座部による五部の経典の分類やインドの諸部派のもので漢訳に残る経典の四阿含への分類とは異質のものであって、それはアショーカ時代の仏教が部派分裂後のそれと違って、はるかに素朴なものであったことを示唆している。ベッヒェルトが仏滅とアショーカ王との年代的間隔を縮めるのは、アショーカ以後の仏教が急速に変化・発展しているのに比して、ブッダの仏教とアショーカ王時代の仏教とが近似していて、とうていその間隔が二一八年もあったとは思えない、ということを一つの理由としている。こうしてみると、ブッダの教え自体を現存経典の中から客観的に抽出することは、実はほとんど不可能なことであり、個々の学者の洞察力に頼ることになる。

しかし、仏典の記述と『ウパニシャッド』や古いジャイナ教文献との比較をも経て、ブッダの思想そ

のものに迫ろうとする努力は学者たちによって現在行なわれているし、ある程度の成果も挙げられている。以下にブッダの思想として述べることも、その直説というのではなく、おそらくブッダ滅後に弟子たちによって整理されたものである。

次々と病人をいやし、死者をよみがえらせる奇跡を行なったイエスの教化と対比されるブッダの教化物語がある。シュラーヴァスティーの商家の嫁であったクリシャー・ガウタミーは突然、後継ぎの男の子を亡くしてしまった。彼女は死んだ子を抱いて歩きまわり、会う人ごとに薬をせがんだ。人々は「死んだ子に飲ませる薬があろうか」とあざけったが、気が狂った彼女を憐んだある人が、たまたま近くに来ていたブッダのところへ行くようにと教えてやった。ブッダに近づき、また薬をせがむ彼女に向かってブッダは、「町へ行き、だれも死んだことのない家からカラシ種をもらってくるがよい。そうしたらその子を生き返らせてあげよう」という。クリシャー・ガウタミーは死者を葬ったことのない家を探してまわるが、そういう家を見つけることができない。そうしているうちに彼女は、無常ということは、神々さえも免れることのできない、世の定めであることにおのずから気づいた。ブッダのもとに戻った彼女は出家を申し出て許され、修行に専念し、のちに解脱して聖者となった。

イランの宗教改革者ゾロアスター(前七―六世紀)の教えはきわめて現実的であり、ある程度政治的なものであった。彼にとって民衆の苦とは飢餓・略奪・殺人・迫害・旧宗教の信者による家畜の屠殺であった。ゾロアスターは彼の周囲の牧人や農民たちが、悪と偽りを選んだ者たちの迫害から自由になって、平和な生涯を送れるようにするために教えを説いた。それに対してブッダは苦というものを生・老・病・死という人間の本質においてとらえ、常に静かにものごとの本質としての無常を指し示して見せた。そして神変や奇跡を行なうわけでもなく、人々が自ら真理に気づくのを待った。

のちに『初転法輪経』として整理・伝承されるようになった教え――成道後初めて、以前苦行を共にしていた五人の比丘に対して説かれた教え――の中で、ブッダは四つの真理(四諦)を説く。四つの真理とは、苦・苦の原因(集)・苦の消滅(滅)・苦の消滅に至る道(道)である。ブッダのいう苦とは、生まれること・老いること・病・死の四苦であり、また憎らしい者に会う苦悩・愛しい者と別れる苦悩・欲しいものが手に入らない苦悩・要するに身心の五要素はすべて苦悩である(四苦八苦)という。苦の原因の真理として渇愛が挙げられる。渇愛とは個体存在の根源にある限りなき欲望のことである。滅の真理とは解脱、苦からの解放であって、渇愛を滅し、自らをそれから自由にすることである。道の真理とは苦の滅に導く道であり、具体的には、正しい見解・正しい思惟・正しい言葉づかい・正しい行為・正しい生活・正しい精進・正しい自覚(正念)・正しい瞑想(正定)の八正道であり、それらは一括して中道と呼ばれる。中道とは、低級な世間的な快楽に身を任せることと、逆に苦しみにみちた苦行に没頭すること、という二つの極端を避けて八正道に専念することである。二つの極端な道は、いずれも修行者をその目的に導くものではないから、修行者はその二つを棄てて中道を歩まねばならない。ブッダは、自らはその中道によって悟りを得たのだ、と宣言する。修行者は苦の真理を認識し、苦の原因を避け、滅の真理を完成し、道の真理を行じなければならない、という自覚がブッダに生じ、その修行によって、神々やバラモンを含めたこの世界において最高の解脱を得た。自分の精神の自由はもはやゆるぐことなく、これが自分の最後の生存であって、再び輪廻することはない、とブッダはいう。

律蔵に含まれるブッダの伝記やその他の仏典に、ブッダは菩提樹の下に十二支縁起を観じて成道した、という記述がある。十二支縁起の観察によって悟りを得たブッダが、なぜ最初の説法においてそれを説かず、かわりに四諦・八正道を説いたのか、という疑問が時として提出される。しかし、八正道は身を

正し、生活を正して努力し、雑念を自覚してこれを却けるという、いわば正しい瞑想に入るための準備を説き、最後の瞑想において四諦を観ずることを説くものであろう。そして四諦とは、渇愛を因として苦が生じ、渇愛の滅によって苦の滅がある、ということであって、それは縁起にほかならない。この縁起を十二支縁起という最終的な形の縁起説に変えたのはおそらく後代の解釈であろう。このように考えれば、瞑想において縁起を観察して成道したブッダが最初の説法において八正道と四諦を説いたことに矛盾はない(縁起については後に解説する)。

『初転法輪経』においては、苦の原因は限りなく深い欲望である渇愛に求められていたが、他の経典や十二支縁起説においては、渇愛とともに無明(根本的な無知)が苦の最終的な原因とされている。ここには苦の根拠の概念の発展――おそらくブッダ自身においての発展がある。後代の経典では渇愛を、感官の対象に対する欲望(欲愛)と生存に対する欲望(有愛)とに分け、さらに生存の滅に対する欲望(無有愛)を加えて三愛に分ける。それは後代の教理的整理の結果であろうが、ブッダ自身において根源的な欲望である渇愛が、人間が自己の人格を真実の自我(アートマン、霊魂)であると誤認し、執着する無明と並存する、あるいは渇愛は無明に根拠づけられてある、という自覚があったことは、ブッダの基本的な思想がのちに体系化されたものである五蘊説によって確かめられる。

五蘊説とは、人間の個体存在あるいは人格が実は物質的要素と精神的・心理的な種々な要素との集合にほかならず、そこに自我はないとする思想である。蘊(skandha)とはグループ、種類の意味であるが、これを幹・根幹の意味と解する学説もある。個体存在とその環境を構成する諸要素は、基本的には、物質的存在(色)・感受(受)・表象(想)・意欲(行)・思惟(識)の五つとされる。そして、五蘊がすべてであり、五蘊は無常である、といわれ、われわれの個体存在の内にも外にも恒常・不変な自我はないと説か

れる。ちょうど車というものは轅（ながえ）・車体・車輪・その軸や輻（や）などの諸部分から成っているだけで、その諸部分の他に車という全体性が一つの実体としてあるわけではないように、われわれの個体存在は五蘊の集合にすぎず、その他に自我はない。自我とか霊魂とかいうものは実体的存在ではなく、五蘊の集合の上に仮構された概念にすぎない。五蘊の一々や全体の中にも、またそれと離れても、自我があるわけではない。その真理を理解せずに、自己の人格、輪廻的生存の中心である自我に執着することが有愛であり、無明である。

五蘊説は自我のない個体存在を説くもので、そこにおいては自己と他者との本質的な差異がなくなっている。自我がないということによって、個体が他の個体や自然環境と一つになる。そのような、いわば空間的な自他不二の思想は仏教における慈悲の原理となっているといえる。自己と、この世界の生きとし生けるものや自然とが依存しあってのみあり得るからである。同時に無我の思想は、自己が父母に、祖父母に、さらに過去に無限に遡る祖先たちに、また子・孫と未来に無限に続いてゆく子孫たちと連なりながら、それらの系累との差異をも否定し、彼らの行為や禍福を自己のものとして引き受ける、という時間的な自他不二の思想を生んでゆく。ブッダが輪廻ということを語るときには、そのような無我の輪廻のことであったに違いない。

現存経典の最古層にも、ブッダが輪廻に言及することはしばしば見られる。ブッダのいう輪廻とは苦のことであり、その苦とはこの世の楽・苦・不苦不楽、すなわちあらゆる感受を含めたものであった。それはただ感受だけでなく、五蘊のすべて、いいかえれば、世界のすべてが無常であり苦であるということである。

ブッダの当時のバラモンや沙門のいう輪廻とは自我の輪廻であり、「一方では来世もしくは現世にお

ける善なる世間的存在を求め悪なる世間的存在を避けようとする深層の欲望、すなわち、くり返し再生してこのまま生きていく世間的存在であろうとする深層の欲望」(荒牧典俊氏)にほかならなかった。同時代の沙門たちは、あるいは輪廻・業報を否定し、あるいはそれを是認したが、いずれも自我に固執する立場からの議論であった。ブッダにとって、快楽の追求と苦行との両者が否定さるべきであったように、自我の存在を前提として業報・輪廻を肯定したり否定したりするそのいずれも無知にもとづくものであった。その意味でブッダは通常の輪廻説に対しては無関心であったといえる。

ブッダは当時の沙門たちの論争の的となっていたような自我の輪廻を説くかわりに、無我の縁起を説いた。ブッダは成道に際して、「生まれることは尽きた。清らかな行ないはすでに完成した。なすべきことをなしおえた。もはや再びこのような生存を受けることはない」といったと伝えられている。一見、輪廻的な表現のごとくであるが、実はブッダはここで、解脱した修行者は輪廻的生存、苦の生存を超越していることを語っているのである。それは他の経典で「すっかり愛欲を断ってしまった修行者は、この世とかの世とをともに捨てる。あたかも蛇が旧い皮を脱皮して捨てるようなものである」(『スッタニパータ』二一、中村元訳)といわれることからも明らかである。

『スッタニパータ』第三章はその第四・五章ほど古いものではないが、しかしその第一二節「二種の観察」には比較的古形の縁起説が見られる。そこでは、苦・苦の生起・苦の滅・苦の滅に達する道を知らない人々は終滅に至らず、生と老とを受け、それを知っている人々は終滅に達し、生と老とを受けない、という四諦説の原形を説く。続いて、あらゆる苦しみは所有(あるいは生存の素因 upadhi)にもとづいて生起する、といい、同じように、輪廻は無明によって起こる、すべての苦は形成力(行)によって起こり、識・接触・感受・渇愛・執着(取)・起動(悪行、努力)・食(糧の摂取)・心の動揺・こだわり・

名称と形態(名色)のそれぞれによって起こり、それぞれが滅すれば苦が滅する、と説いている。ここにはのちの十二支縁起の支分の多くがあらわれるが、それらの支分が連鎖をなすのではなく、一つ一つが苦の因であるといわれている。たとえば、「苦は無明によって起こり、無明が滅すれば苦は生じない」というようにである。この節に「二種の観察」という表題がつけられているのはそのためである。

業報・輪廻というものが善・悪の行為によってこの世からかの世に、幸・不幸の果報を受けて生まれ変わり続ける、という定形として語られるならば、それは一つの形而上学となる。周知のように、ブッダは世界は時間的に有限(無常)であるか無限(常住)であるか、空間的に有辺であるか無辺であるか、霊魂と身体は同一であるか別異であるか、如来は死後存続するか存続しないか、というような当時の思想家の関心の的であった形而上学的な課題に関する問いに対して答えを拒絶して沈黙を守った、といわれる。かりに世界の有限・無限についてある見解をもったとしても、その時にも生はあり老はあり、愁悲苦憂悩はある。それらの形而上学的問題は利益をもたらさず、梵行の役にも立たず、離欲・寂静・正覚・涅槃に資するものでもない。有名な「毒矢の喩え」を含む経典(中部第六三経『チュッラ・マールンキャ・スッタンタ』)ではブッダは質問者マールンキャに向かって、自分の説かないことに惑わされず、自分の説いた四諦を修行せよ、という。

中部第七二経『アッギ・ヴァッチャゴッタ・スッタンタ』では、遊行者ヴァッチャゴッタがブッダに近づいて、先述の形而上学的な問いを問うが、ブッダは自分の意見を述べない。かわりにブッダは「如来の死後の存続の有無」の問題に対し、火の喩えを以てヴァッチャゴッタに反問する。お前の前に火が燃えているとせよ。ひとが「この火は何に縁って燃えるのか」と問うならば「お前はどう答えるか」とブッダは問う。ヴァッチャゴッタは「この火は草や薪によって燃える、と答えましょう」という。ブッ

ダは「その火が消えたとして、その火はここからどちらへ去ったのか。東、西、北、あるいは南へなのか」と問う。ヴァッチャゴッタは「そうはいえません。実にその火は草や薪によって燃えているので、他の草や薪が加えられなければ食無くして消えてしまうだけなのです」と答える。ブッダはいう。如来は五蘊のいずれよりも解放されているのであって、その死後どこかへ行くのでもなく、行かないのでもない。根を断たれ本を抜かれたターラ樹のように非有に帰し、生じないものとなるだけである、と。

この経典でブッダの説いていることは、人間は五蘊の集合によって生じ、五蘊の消滅とともに消滅する。無明や渇愛から解脱し、五蘊への執着を断った如来は、有るのでもなく無いのでもない。その死後どこかへ行くのでもなく行かないのでもない。ものはすべて原因によって生じ、他のものに依存して存在する。その縁起的な存在性は自立的な実体の存在性とはまったく異なっている。縁起したものは、それ自体の実体性をもたないから、存在するとも存在しないともいえない。そこでは実は存在が無存在であり、無存在が存在である。だから、自立的な実体を仮定して、その生と滅、去と来とを論ずることはブッダにとって無用の議論であった。五蘊に対する執着を滅すれば、人間存在は薪の尽きた火のように消える。その絶対の静寂をブッダは自己の悟りの内容としていた。

三　アーガマの仏教

アショーカ王の治下インド各地に伝道師が派遣され、仏教教団は急速に全インドさらにインド外にまで拡大した。根本分裂以後は、大衆部が東インドから南インドへ、上座部が西インドから西北インドに拡まり、後者の一部は西インドからスリランカに伝わった。部派は地理的な遠隔性や教義解釈の相違に

よって独立と分裂をくり返して次第にその数を増していった。各部派はそれぞれ独自の経と律をもち、経の解釈であるアビダルマ(論)を発展させた。諸派の経と律とには共通性が多いが、アビダルマはそれぞれの部派の特異性を示している。

初期経典(小乗経典)は最も古形を伝えると思われるものがスリランカ上座部のパーリ語の五ニカーヤ(長部・中部・相応部・増支部・小部の経典)として現存する。漢訳では二、三の部派のものが混在する四阿含(長・中・雑・増一)として残り、さらに近代になってから、それらに相当するサンスクリット経典が主として中央アジアから続々と発見されている。チベット訳は八世紀以降にサンスクリット語から翻訳されたものである。各部派は自派の経典を分類・整理し、さらにある程度の組織化をも行なった。そのためこれらの初期経典はブッダ自身の教えを秘めているとともに、部派の哲学であるアビダルマに連なる要素を多く含んでもいる。ここでは、アーガマ(阿含、初期経典)からアビダルマへの発展に寄与した初期経典の理論のうち主要なものを簡潔に記しておく。

十二処・十八界の範疇は初期経典の中で五蘊と並んで頻出するが、ブッダ自身の教えであるかどうか分からない。おそらく、「眼と色とによって眼識あり」というような、ブッダが縁起の一つの形として説いた教えが、のちに整理されて十二処・十八界となったものであろう。しかしこの二つの範疇は五蘊とは異質のものとなってゆく。十二処とは眼・耳・鼻・舌・身・意の六つに色(いろかたち)・声・香・味・触(可触物)・法(考えられるもの)の六つの対象を配置して一二領域を構成するものである。十八界はこれにさらに眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六つを加えて一八種類を数える。十二処・十八界はあらゆるものを認識の世界として把握し、六種の対象と六種の器官、あるいは六種ずつの対象・器官・認識によってすべてのものを尽くす範疇である。

ブッダは、五蘊がすべてであり、無常であり、無我である、といった。その限りで五蘊は、無常・無我なるすべてのものの範疇であった。けれども十二処・十八界における意の対象である法(考えられるもの)は無常でないものをも含み得る。われわれは無常なものとともに常住なもの、例えば涅槃や虚空(スペース)のような常住なものをも考えることができるからである。桜部建氏が指摘したように、すでにアーガマの段階において、「諸行無常」と「諸法無我」とは区別して用いられている。この場合、「行」とは原因によって作られた、したがって無常なるものを意味し、五蘊に相応する。「法」とは常・無常の一切のもの、すなわち十八界のすべてに対応する。作られたものである諸行は無常であるといえるが、思惟の対象となる常住なるものを含む諸法はすべて無常であるとはいえない。諸法はただ無我といえるだけである。これはアーガマの中にすでに後述するアビダルマの思考法が入り込んでいることを示すとともに、無常の思想であった原始仏教から常住なる諸法の体系化――とくに説一切有部(せついっさいうぶ)において――であるアビダルマへの過程を示すものである。

縁起説は本来は、あらゆる苦が原因・条件によって生起し、存在し、原因・条件の消滅によって消滅する、という真理を説くものであった。先に第二節で見たように、『スッタニパータ』の「二種の観察」においては、あるいは、苦は無明によって生ずる、といわれ、あるいは、苦は識によって生ずる、といわれ、あるいは、苦は渇愛によって生ずる、などと苦の生起をある一つの原因に求める文章が数多く並記されていた。しかしやがて、和辻哲郎氏が指摘したように、苦の原因を一つのものに求めるのでなく、二つ、三つの原因の系列に求めるようになり、無明―執着―苦、あるいは、五蘊の無知―愛―有―苦というような因果の系列が説かれるようになる。苦に先立つ因果の系列の項目数はさらに増えて行って、愛(渇愛)―取(執着)―有―生―老病死憂悲悩苦という形をとるようになる(『雑阿含』二八三、二八五)。

ここでは愛の前に味着の語もあるから、この形は五支縁起といってもよいし、六支縁起といってもよい。

五支あるいは六支縁起において注意されることは、生と老病死などが一応は二つの支分に分かれているが、説明の文の中では、「純大苦聚集」(二八三)、「世間は難に入る。いわゆるもしくは生、もしくは老、もしくは病、もしくは死、もしくは遷り、もしくは生ず」などといっていて、生老病死憂悲悩苦を一括して苦と考え、それが有によって起こるとする傾向が強いことである。「有」は本来は「迷える生存」を意味する語であるから、迷える生存において生老病死などの苦がある、ということはきわめて自然であって、有と生との間に輪廻転生を認める必要はない。ブッダは四諦説においても苦を生老病死などの四苦八苦としていた。生はその原語(jāti, upapatti)からしても誕生、出産を意味する。われわれは通常自分の誕生を意識していないし、記憶もないが、誕生はその後の苦の根本原因であるから、苦という結果を原因に仮託(upacāra)して誕生を苦といったとか、意識はしていなくても狭い産道を通っての出産は赤子にとって事実苦しいことであるとかと近代人は解釈する。和辻氏はこれを具体的な出産のことではなく、「無常であることの開始」の意に解釈されねばならない、という。いずれの解釈もいま一つ釈然としないが、初めは、有・生・老病死などは、迷える生存によってあらゆる苦がある、という意味であったことはほぼ間違いない。

しかし、生老病死などの生を老病死と切り離して誕生の意にとり、有をのちの解釈のように「業有(ごう)」つまり行為的生存の意味にとる傾向は、他方で五支・六支の縁起に含意されてもいた。その場合には有を前世の行為とし、生を後世への誕生として、その間に輪廻転生を認めるようになってくる。五支・六支の縁起説にもその傾向があったことは否めない。

五支、六支の縁起説はさらに発展して九支、十支の縁起説となる。十支縁起はパーリの『ナガラ経』

や梵・漢の「城邑経」類の諸経にあらわれる。これは老死←生←有←取←愛←受(感受)←触(接触)←六処(眼耳鼻舌身意)←名色(名称と形態)↑↓識というもので、名色と識とが相互依存の関係になっていて、それを越えてブッダの観察は進まなかった、という点に最大の特色がある。それは老死という苦の根拠の追求が、識によって名色あり、名色によって識あり、という相依性において一段落したことを意味する。老死からその根拠を求めて識(十二支縁起では無明)に至る観察を流転分逆観といい、老死の滅の根拠を生の滅—有の滅というように求めて行って識の滅に至るのを還滅分逆観という。また識によって名色あり、と下って、生によって老死あり、と老死に至るのを流転分順観といい、識の滅によって名色の滅あり、ないし、生の滅によって老死の滅あり、と老死の滅に至るのを還滅分順観という(この四通りの観察の呼称は種々ある)。また「名色」というのは仏教以前から用いられていた術語で、現象世界の多様性をあらわし、転じてその多様性の要素である個体を意味した。仏教ではこの語はやがて「心と身体」あるいは「概念と物質的存在」つまり五蘊と同義となってゆく。

「城邑経」では、流転分は名色と識の相依性で終っていたが、還滅分の観察ではその相依性を解消して、識の滅の根拠をさらに行と無明に求め(逆観)、無明の滅—行の滅—識の滅……老死の滅と十二支を数える。これはあくなき苦の根拠の追求が識の根拠を行(形成力、意欲・行為)に、行の根拠を無明に求めて、ついに十二支に至ったことを物語る。

こうしてついに十二支縁起が成立する。これは順観でいえば、無明—行—識—名色—六処—触—受—愛—取—有—生—老死の十二支を数えるもので、それを流転分、還滅分それぞれの順・逆観に整備している。ここに至って有支縁起説が完成し、定形となった。識(識別作用、思惟)の根拠となる行(saṃskāra)は、インド思想一般では認識や行為が心に残す印象・潜勢力を意味する。われわれの認識は突如と

して成立するものではなく、一つの認識(識)は以前の認識や行為の印象に助けられてはじめて成立する。そしてその認識が誤り、迷いの認識である以上、印象も迷いの印象であるから、根本的な無知である無明に根拠づけられる、という意味である。

五支、六支縁起以来の発展を念頭に置いて十二支縁起を眺めていると、それが二つの部分の結合であることが分かる。一つは愛―取―有―生―老死の後の五支で、これは渇愛から執着、その迷いの生存によってあらゆる苦の起こることを語る部分である。他は無明―行―識―名色―六処―触―受という七支の系列で、これは根本的無知にもとづく誤った潜在印象を形成力としているわれわれの識が、概念および物質的存在と六つの器官(六処)と接触して楽・苦・不苦不楽の感受を生ずる、といういわば認識論的な観察である。そしてかかる認識の結果である感受が渇愛を根拠づけるから、上記の二つの部分が結合されるようになる。その結合にはもちろん、先に(第二節)述べたように、無明(有愛)は渇愛(欲愛)の根拠である、という思想が理由の一つになっている。しかし十二支縁起が時間的な因果の連鎖と見られるときには、われわれの識は前世における行為(行)を原因として、現世において結生する識である、と考えられ、行と識との間に再び転生が予想されてくる。そのような傾向もアーガマにおける十二支縁起説に含意されていたことも否定するわけにはゆかない。

業報の理論は縁起の一形態と見ることもできるもので、かなり古層の経典にあらわれるが、それが輪廻説と容易に結びつくことも否めない。

空中にもなく　海の真中にもなく　山間の岩屋に入りてもなし　そこに留まりて　悪業より脱れうべき所　この世界のいずこにもなし　(『ダンマパダ』一二七、藤田宏達訳)

およそ、業というものは、だれの業であろうと、決して消滅することはなく、当人に舞い戻って来

て、かれはその業を背負っていかねばならない。ゆえに、愚鈍なものは、罪をつくっては来世で身に苦しみを味わう。

（『スッタニパータ』六六六、榎本文雄訳）

業は悪業には限らない。善業についても同じであって、それは必ず幸福や長寿を引く。注意せねばならないのは、行為をなしたその同じ人がその果報を受けるのであって、他人の行為の結果を別の人が受けたり、自分の行為の結果を他人に譲渡したりすることは決してありえない、という自己責任性（自業自得）が強調されることである。アーガマの中でやや後代――といっても恐らく前三世紀末――の経典（パーリ「中部」一三五経、漢訳『中阿含』「鸚鵡経」など）になると、一々の悪業に一定の苦果が伴うという対応関係を細かく規定するようになる。殺生を行なうと来世に短命を受け、暴力を用いると苦悩多い者となり、盗みを行なうと次の世には貧しくなり、邪淫を犯すと人の怨恨を買う。妄言は争いを、中傷は友情の破壊を、怒りは卑しい身分をもたらす等々、事こまかに一つの行為とその結果との対応を説いている。そこまで細かく規定しないにしても、善因楽果、悪因苦果という因と果との対応（因果応報）は動かしがたい。この因果応報と先に述べた自業自得とが仏教の業報説の二大原理となっている。

インド思想一般における輪廻説の起源と発展については本講座の『インド思想』に譲る。仏教のなかで輪廻の理論が五道輪廻説という定形をとって定着するのは、おそらく前三世紀末葉にまで遡りうる諸経典（パーリ「相応部」大篇、『雑阿含』巻一六、『別訳雑阿含』巻一六など）においてである。五道（五趣）とは地獄・餓鬼・畜生・人間・天上の五種の「生き方」のことである。やや後代には畜生と人間との間に阿修羅（悪魔）を入れて六道輪廻というようになる。天上とは天上に住む数多くの神々のことである。

生きとし生けるもの（有情）は、その善悪の行為によって未来に天・人という比較的幸福な生存を、あるいは地獄・餓鬼・畜生（・阿修羅）という不幸な生存の仕方をとる。しかし、かりに最高に幸せな天上

に生まれたとしても、自分の過去の善行の功徳を享受し尽くしてしまえば、また人間ないし地獄に堕ちてゆかねばならない。永久に天上に住み続けることはできないばかりか、世俗的に幸福な天たちは愛欲の機会に恵まれすぎているので、常に転落へと運命づけられている。また、仏陀(釈迦牟尼以外の諸仏)は常に人間界にあらわれるから、彼らは教えを聞くためには地上に下りてゆかねばならない。

有情は善悪の行為によって地獄ないし天上の五道を次々と輪廻転生する。それは限りない行程である。ゾロアスター教やキリスト教では罪人は地獄に、信仰ある者は天国に行ってそこに永遠に住む。また最後の審判があって最終的な結着がつく。しかし終末論をもたないインドの輪廻説では最終の結着はなく、有情は、解脱しない限り、永劫にわたって輪廻を続けなければならない。いかなる善行も天上や人間における一時的な幸福を約束するだけである。天上も人間も輪廻的存在であるから至福の世界ではない。業報輪廻は善悪の行為と楽苦の果報とを結びつける世俗の倫理の法則であり、倫理は輪廻の世界からの解放には役立たない。紀元前のインド人は多神教の世界に住んでいた。それらの神々は人間よりは幸福な環境にいるとはいえ、彼ら自身救われねばならぬ存在であった。しかも、絶対の恩寵をもって有情を救う神、創造主である唯一なる神は、紀元前のインドにはいなかった。こうして輪廻説自体のなかにはいかなる救済の原理も存在しなかったのである。

四　説一切有部のアビダルマ思想

説一切有部(「有部」と略す。後代には「毘婆沙師」の別名をももつ)は前二世紀ころに上座部から分派独立してマトゥラーから西北インドにかけて発展し、インドの小乗部派のうち最も強力な学派を形成

し、後代にいたるまでインド仏教四大学派(有部・経量部・中観派・瑜伽行派)の一つに数えられた。説一切有部という呼称はこの学派が、諸現象の本体は過去・現在・未来にわたって恒存する、と主張したことに由来する。独自の律(『十誦律』)と経典を伝承したが、とくにその経典解釈学、アビダルマ(阿毘達磨、論)は小乗仏教だけでなく大乗仏教の哲学にも基礎的理論を提供している。中国・日本ではこの学派は倶舎宗の名で呼ばれている。アビダルマというのは「経法に関する(学問)」(abhidharma)という語義から出て、小乗諸部派の哲学を意味するようになったものである。有部は「六足論」といわれる六つのアビダルマ論書を次々と産み、前一世紀に、「六足論」に対して「身論」と呼ばれる『発智論』を著してその哲学体系を完成した。紀元後になると二世紀に『発智論』に対する膨大な注釈書『大毘婆沙論』が成立し、五世紀にはヴァスバンドゥが名著『阿毘達磨倶舎論』を書いた。

アーガマにおいて「五蘊は無常であり、無我である」といわれていたことは前節に述べたが、有部のいわゆる実在論はこの経言を「自我は存在しないが、五蘊は瞬間的存在(刹那滅)として有り、瞬間的存在の背後には恒常な本性が過現未の三世にわたって有る」と解釈したことに始まる。これは五蘊を説いたブッダの意図からいえば一種の逆転ともいえるものであるが、有部のこのような発想に際して決定的な役割を果たしたのは、十二処・十八界における、意の対象としての「法」(法処・法界)の概念であったに違いない。前節でも触れたように、法(考えられるもの)は、無常なるものとともに、恒常な存在をも含んでいた。有部の哲学者を駆りたてたのは、この法に含まれる無常なる存在と恒常なる存在との矛盾をなんとかして合理的に統一しようという動機であった。

その解決策はかなり極端なもので、一方であらゆる現象を瞬間的な性質そのものとして捉えて、ブッダの説いた無常性を徹底させるとともに、他方でそのような各瞬間に生滅する存在は、その背後にある

三世にわたって恒存する本体が現在一瞬において作用と結合して現象したものである、というものであった。そこに三世実有な本体と瞬間的存在である現象とが織りなす二重の世界観が成立した。

有部の範疇体系は五位七十五法と呼ばれる。七五の存在要素を物質的存在(色)・心・心所有法・心不相応行・無為の五種の下に分類するからである。第五の無為(作られたのでない、常住なもの)に対し、初めの四つが有為(作られたもの)である。有為・無為という分類もすでにアーガマにあらわれていたものである。

有部はまず、無常な五蘊を有為に収め、十二処・十八界の法に含まれていた常住なるものを別出して無為とする。この第五位の無為には虚空(スペース)・択滅無為(思慮によって得られた無為、すなわち涅槃)・非択滅無為(縁が欠けるために永遠に現象しないもの。例えば深海の岩のように、誰一人にも認識されないために永遠に現象しないものなど)の三種がある。非択滅は『発智論』以前の有部の論書にすでにあらわれ、有部がその成立当初から七十五法の体系を有していたことの証左となるものである(桜部建氏による)。

五蘊のうちの色(物質的存在)は十二処・十八界の範疇では眼耳鼻舌身と色(いろかたち)声香味触の一〇種である。有部はこれを原子の集合からなるものとする(原子論については本講座第一〇巻「存在」の項に譲る)。上記の一〇種に無表色という有部独自の一概念を加えて、結局、五位の第一である物質的存在は一一種となる。無表色は戒律・善悪の行為・禅定などの身体的・言語的の行為の余勢が身中に残り、流続して未来の悪行を抑止したり、しなかったりする潜在印象で、外に表われないものであるから法に属するともいわれるが、有部はこれを身・語という外に表われる行為(表業)と同種であり、原子の集合からなるものとして物質的存在の中に入れた。

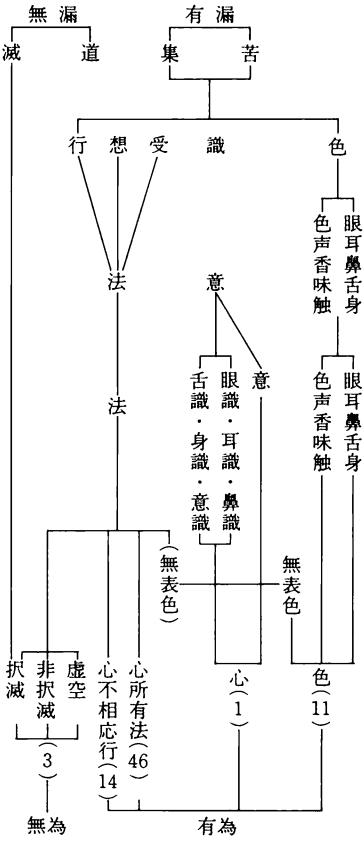
五蘊のうちの識は十二処・十八界の意と眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識との七つにあたる。しかし有部は心と心作用(心所、心所有法)とを別体と考え、一つの心のみを五位の第一とする。十八界には器官としての意と認識としての意識とがともに表われ、その区別が問題となる。有部の解釈では、一瞬間前に過去した心を意といい、それが現在の意識の認識に参与するとする。五位の分類では心は一つであるからこの困難は除かれている。

五蘊のうちの受・想・行は十二処・十八界の法のうちの無常なるものに当たる。受・想・行は感受・表象・意欲で心作用であるから、五位の第三の心所有法に収められる。そのさい有部は行を広義にとり、二種に分けて、一部を心所有法に含め、一部を第四の心不相応行に入れた。心所有法は精細に考察されて、認識に伴うもの、善なるもの、不善なる煩悩、不定なるものなど実に四六の心作用を数えあげて第三位の心所有法に収める。心所有法とは必ず個人の心に伴って起こる心作用という意味である。

行のうちで心所有法に収められなかったものは第四位の心不相応行として一括された。これらは言語要素、論理的・生理的な原理、意識の消滅する特殊な禅定など一四種で、これらは個人の心に伴わないで生ずるとされるから心不相応行といわれる。

いま七十五法のすべての名目を挙げる煩を避けるが、こうして、一一の色(物質的存在)・一つの心・四六の心所有法・一四の心不相応行・三つの無為という五位七十五法の体系は成立した。

有部によれば、これらの七十五法は過去・現在・未来にわたって恒常な実在である。無為の三法を除いて他の諸法は未来と過去の分位にも存在するが、現在の一瞬(刹那)に作用と結合して現象する。法体としては恒常であるが、現象としては刹那滅である、というのである(この体系の認識論的・存在論的な意味は第一〇巻「存在」の項下に論ずる)。五蘊・十二処・十八界・五位の関係は図表のようになる(ただし表

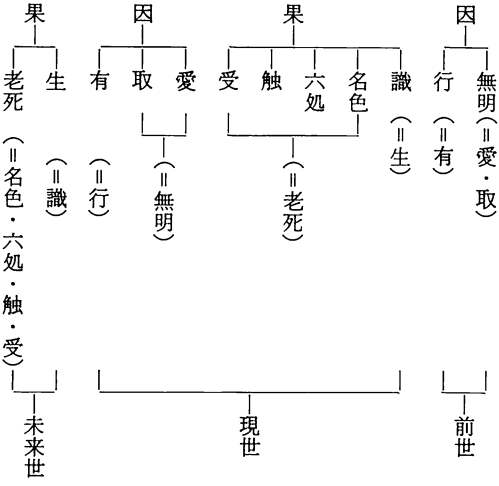


示の便のため四諦と五蘊の順序を一部変えてある)。

有部の教義としていうべきことは多いが、五位七十五法の範疇表を眺めていて直ちに気づかれることを一、二付け加えておく。この学派にとって現象世界のものはすべて厳密に瞬間的な存在で、七十五法という恒常な本体が認識や作用と結合することによって一瞬間現象し、直ちに過去に落謝する。机やコップのようにある期間持続するように見えるものも、実は各瞬間に生滅をくり返している流れにほかならない。われわれの精神現象が各瞬間に消滅して他の精神現象と交代するときにいかなる外的な原因をも必要としないように、物質的存在も外的な原因を待たずに自ら消滅する。消滅とは非存在の謂であるが、非存在はある原因の結果であることはできない。無常ということはあらゆるものの本質である。も

っとも、ものが消滅したといってもそれは無に帰したということではなくて、永遠なる本体の世界に帰しただけである。ものの本体は三世に実有であるからである。涅槃というものも、われわれが煩悩の障害と知的な障害を断じて、永遠なる法体の世界に休らうことであって、無に帰することではない。この学派にとって涅槃という現象界における非存在も、本体としての存在にほかならないからである。

十二支縁起を三世に分かち、無明・行の二支を過去に、識・名色・六処・触・受・愛・取・有の中間八支を現在に、生・老死の二支を未来に配当し、全体を過・現・未の三世にわたる輪廻の過程と解することはすでに『発智論』において定着してくる。ここでは、識とは前世に死した有情が現世に生まれ変わることを意味するようになる。また名色は本来の意味（名称と形態）をそれて、有情の五蘊（身心）を意味するようになる。しかし名色が五蘊であると、それ自体の中に識を含むことになり、第三支の識と重複する。『大毘婆沙論』ではこの難を避けるために、第三支の識を有情が前世から現世に生を結ぶ心（結生識）といい、のちに衆賢はそれを前世の行為の果報としての識（異熟識）と呼んで、名色（五蘊）の中の認識主体としての識と区別している。



しかし、異熟識にせよ、結生識にせよ、それは前世の業の与えた果報としての現世再生の識のことであるから、上記のアビダルマ説は必然的に行支と識支との間に輪廻転生を認めたことになる。『大毘婆沙論』の一説は、識

支は生支と同じであるから生が衆苦の根本である、という。このことは、五支、六支の縁起で有と生との間に転生を認めることが先に成立していて(二〇頁参照)、行と識との間の転生はそれを一方で前提し、他方で縁起説への五蘊説の導入を契機としていたためである、といえるであろう。五蘊のうちの行については、第二支の行との重複を避けるために、後者を前世の、無明を縁とする業とみなし、前者を現世の意思(行為)とみればよい。しかし、現世には行に当たるものがもう一つある。それは業有(行為的生存)と解された有である。この困難をのりきるために、現世の八支の前半、識・名色・六処・触・受の五支を過去世の果と考え、後半、愛・取・有を未来世の因と考えて、両半分を異質のものとすることにしたのである。かくして、アビダルマ仏教の三世両重因果説は成立するのである。

『大毘婆沙論』以来、説一切有部は十二支縁起の解釈として「時分縁起」すなわち、いわゆる分位説をとっている。分位説とは、十二支の各支はそれぞれ五蘊をそなえた一人の人間の個体であり、十二支とはその時間的分位の相違であるというものである。その各分位に特徴的なものをもって各支は名づけられる。たとえば識支とは結生識が優勢である個体の分位である。この分位説は、たとえば識・名色・六処を母胎の内での胎児成長の諸段階に当てる、いわゆる胎生学的解釈を産んだ。この解釈は今日では悪評の的となっている。しかし、分位説そのものは、各支が五蘊をそなえるとすることによって、支分の重複の問題を一挙に解決したものであり、生や名色の転釈によって十二支縁起に輪廻的解釈が導入されてしまった以後においては、最も合理的な解釈であったのである。

五　大乗仏教の興起

『大般涅槃経』(パーリおよび漢訳)によると、ブッダはその入滅の直前、アーナンダの問いに答えて、自らの遺体の入棺・火葬・ストゥーパ(仏塔)の建立・その供養の仕方を懇切に指示した。そして出家の比丘・比丘尼は如来の葬儀や供養に煩わされずに自らの目的のための修行に精進し、葬儀や供養は王族・バラモン・在家の信者に任せるようにせよ、といい残している。ブッダがクシナガラで入滅したとき、その遺体はマッラ人たちによって入棺・火葬され、香・華鬘・繒蓋・音楽・舞踊などをもって供養された。遺骨と灰はマガダを初めとする王族たちに分配され、彼らはそれを自国にもち帰ってストゥーパを建てて収め、供養した。注意すべきことには、出家の比丘たちは戒律によって花を摘むことも音楽や舞踊を見聞きすることも禁じられていたから、ブッダの遺体の処理・供養が在家の信者によって行なわれたことは疑いない。

平川彰氏の研究によると、最も古形を保っている『パーリ律』には仏塔供養の説明や仏塔経営の記述がない。それは、この律が固定した時代には比丘・比丘尼僧伽が仏塔経営に直接参加していなかったこと、かえってそれは在家信者によって行なわれていたことを示している。また、インドの諸教団の律はいずれも仏塔に供養された財物と比丘僧伽に供養された財物とを混同することを許さず、前者を僧伽が使用することはできなかったし、出家者が積極的に仏塔供養に参加することをも禁じている。他方、比較的後代の『根本有部律雑事』によると、仏塔の法会はにぎやかに行なわれ、商人たちが集まってきて市が開かれ、彼らは信心を起こして衆多の金・銀・珍宝・真珠・貝玉を供養した、という。アショーカ王は仏滅時に建立されたストゥーパの仏舎利を細分してインド全域にストゥーパを建て、またルンビニー(ブッダ生誕の地)・ブッダガヤー(成道)・サールナート(初転法輪)・クシナガラ(入滅)の四聖地を指定して巡礼の地とし、自ら巡拝を行なっている。

ブッダ在世中にも、出家と在家との間には微妙な区別があった。ブッダは、例外はあるとしても、在家には布施と五戒と生天の道を説き、他方、出家には四諦や縁起を説いたと伝えられている。仏滅後、出家たちが遊歴の習慣を捨て、僧院に定住し、王家や資産家の経済的援助の下に学問と修行に没頭するようになると、それらの出家と、家庭と職業と社会的義務とをもつ在家との較差はさらに拡がった。そのような状態の下で、仏塔供養・巡礼という独自の儀礼を与えられた在家信者たちは驚喜したに違いない。また、保守的な上座部系の僧伽に対し、進歩的な大衆部系の僧伽は在家信者に対し友好的で、親密な関係を保ち、教学面での援助を与えていた。こうしてストゥーパを中心にして、在家教団が出家僧伽と別に形成され始めた。

ブッダは、例えば「城邑経」において、自分は古の仙人たちが行った古道を発見し、それを辿って涅槃の城を見た、と語っている。ブッダ以前にも何人かの古仏がいた、というこの伝承はまもなく、ブッダ以前に六人の仏陀が世に現われていた、という過去七仏(ブッダが第七仏)の考え方を生じ、それら諸仏の名付けも行なわれた。アショーカ王は過去六仏の一人カナカ牟尼の仏塔を修復し供養したといわれているから、過去七仏の伝承は仏滅後間もなく成立していたであろう。この仏陀観の時間的拡大は未来仏の観念をも産み出した。おそらく前二世紀には、遠い未来(五六億七千万年後)に世に出現してブッダの位を継ぐはずの弥勒如来(当初は如来と呼ばれ、弥勒菩薩とはいわれていなかった)の信仰が生まれた。後代になると過去二十四仏、賢劫(けんごう)千仏の観念も生まれ、仏陀の数はますます増えてくる。

上座部は、しかし、一世界には一人の仏陀しか存在しないことを固執した。したがって、ガウタマ・ブッダが死し、弥勒如来が未だ出現しない現在は、なおブッダの教えの時代であるとはいえ、事実は無仏の世であった。上座部系の比丘僧伽に疎外されがちであった在家信者たちは、自分たちが無仏の世に

生きていることを激しく嘆いた。『六度集経』にあらわれる常悲――のちに『八千頌般若経』のサダープラルディタ(常啼)として活躍する――の悲嘆と求道の物語はそれをつぶさに描いている。これらの在家信者たちはやがて、かりにこの娑婆世界に仏陀はいなくても、十方の他方世界には諸仏がおられる、という信仰をもつに至る。

在家の信者たちは初め「善男子・善女人」(良家の男子・女子を意味する敬称)と呼ばれていた。彼らは、ブッダ在世中の在家の戒である五戒(殺生・偸盗・邪淫・妄語・飲酒をしないこと)から発展した十善戒(五戒に両舌・悪口・綺語・貪・瞋・邪見を加えたものをつつしむ。飲酒戒はあったりなかったりする)を守り、八斎戒(陰暦の毎月六日間、八種のきびしい斎戒を守ること)を行じていた。しかしやがて「三品」「六波羅蜜」などの儀礼と修行徳目が加わってきた。

現存はしないが『三品経』という経典があったこと、その内容が原始大乗経典の一つである『舎利弗悔過経』その他の異訳の形で伝えられていることは、平川彰・静谷正雄氏らの研究によって明らかになった。三品とは懺悔・随喜・勧請をいい、これに廻向を加えて四品ということもある。善男子・善女人は現在十方諸仏に向かって無限の過去以来自分が犯してきた罪を告白懺悔し、他方で現在一切諸仏やその弟子・信者たちの積んだ善根に随喜し、そして諸仏に入滅せずに教えを説くように請願する。随喜に伴う廻向については後に述べる。ここにいたって在家教団、あるいは仏塔教団は独自の戒とともに宗教儀礼をも備えるに至った。ストゥーパの近隣には、おそらくは大衆部系の比丘・比丘尼僧伽のヴィハーラ(僧院)が作られ、仏塔教団と出家教団との交流も行なわれ、在家の中から出家したり、出家教団の比丘・比丘尼が仏塔教団に参加することもあったであろう。そういう交渉なしに専門知識の不足な在家者だけで、のちに大乗経典を製作するということは考えられないからである。『六波羅蜜経』という原始

大乗経典が存在したことは知られている。その経は現存しないけれども、六波羅蜜そのものは多くの経典に説かれている。これは布施・持戒・忍辱(にんにく)・精進・禅定・智慧の六項目で、在家信者のうちでとくに修行に熱心な者や沙門となった者などが修行したものである。

現存のパーリ経典やアーガマ経典においては成道以前、さらに前世において修行中であったガウタマ・ブッダを「菩薩」(bodhisattva パーリ bodhisatta)と呼んでいる。「ボーディ」は悟りを、「サットヴァ(サッタ)」は有情のことであるから、この語は「(無上にして完全な)悟りに至ることの決定した有情」の意味である。その意味はこの語があらわれる経典の文脈からも明らかである。しかしこの語が経典の成立当初から存在していたわけではなくて、おそらく前二世紀の後半に成立し、それが逆に口承によって伝えられていた経典に数多く挿入されたものであることは多くの学者、最近ではとくに平川氏・A・L・バシャムなどの研究によって証明されてきた。

諸部派の『律』の中には、比丘たちが村に行って恋愛・戦争・犯罪・冒険などの物語を聞いてはならないという規定がある。しかしこの規定はむしろ、比丘たちがしばしばその禁を犯していたことを暴露するものであろう。実際問題として、比丘が信者たちに説法するさいにそれらの世俗の物語をまじえることは効果的なことであったろうし、ブッダ自身もいくつかの物語を説教にまじえたであろう。しかしそのような物語の導入による教団の世俗化を恐れた長老たちによって、それを禁ずる規定が『律』に記されたに違いない。けれどもやがて賢い比丘たちによって、そのような物語の主人公を前生のブッダに仮託し、数多くの英雄物語・動物寓話が前生における修行中のブッダの事跡として教団に取入れられた。それがいわゆる「ジャータカ」(本生譚・前生話)である。現存のジャータカでも物語の主人公は菩薩と呼ばれているが、ブッダの前生話が菩薩という言葉なしには語られないというわけではない。事実、バ

ールフト塔の浮彫にあらわれる前生話の主人公は銘文に「世尊」といわれていて、菩薩とは呼ばれていないし、『転輪聖王経』の弥勒も菩薩とはいわれず、仏と呼ばれている。このようなことは、ジャータカ物語の発生は菩薩という語と概念の成立に先行していることを証している。平川氏は、ブッダが前生においてディーパンカラ(燃灯)仏に五茎の花を供養し、自分の長髪を泥土の上に敷いて仏陀にその上を歩ませ、未来において釈迦牟尼というブッダになるであろうと予言された、という「燃灯仏授記」物語が菩薩という語の発祥の場であるという。ここでブッダは燃灯仏の予言によって「悟りを得ることに決定した有情」となり、それ以後、成仏をめざして修行を重ねることになるからである。

原始大乗経典の一つである『大阿弥陀経』(「無量寿経」の古訳)は、阿弥陀仏の前身ダルマーカラ菩薩が二十四の誓願を建てることを記している。その第五願では、十方世界の有情で、悪をなした者も、自分の名を聞いてわが国に来生しようと願えばみな往生させようと誓う。第六願では、在家の善男子・善女人が布施を行ない、仏塔を建てたり、塔をめぐり、焼香し、散花・燃灯し、繒綵(そうさい)を懸け、斎戒して自分を念ずれば、わが国に生まれて菩薩とならせよう、と誓う。第七願では、善男子・善女人にして菩薩道を作し、六波羅蜜を行じ、沙門となって自分を念ずれば、自分は聖衆とともに彼を迎え、不退転の菩薩とならせようと誓う。ここには当時(前一―後一世紀)の仏塔教団の中に、悪を犯して阿弥陀仏の恩寵を信ずる者、在家のままで仏塔を崇拝する者、そして出家して沙門となって修行する者、という種々な形態がありながら、十方諸仏の一たる阿弥陀仏に対する信仰教団を形成していたことが描き出されている。

初めて自らを「大乗」と呼び、伝統的な諸部派の仏教を「小乗」と貶(おとし)めたのは『八千頌般若経』である。この経典は善男子・善女人に向かって六波羅蜜を中心とした菩薩行を説くことを旨とする。阿弥陀

仏に言及することはないが、東方の阿閦仏(あしゅくぶつ)の妙喜世界へ往生して菩薩行を修することを教える。この阿閦仏を主人公とする『阿閦仏国経』も『八千頌般若経』に先行する原始大乗経典の一つであるが、空性の思想をもち、六波羅蜜とくに般若波羅蜜(智慧の完成)を強調し、小乗を批判している点で、『般若経』の先駆経典といえる。『般若経』では菩薩を、初発意(しょほつい)菩薩・行六波羅蜜菩薩・不退転菩薩・一生補処菩薩の四階位に分ける。不退転とは成仏に向かって進み、もはや退転しない位であり、一生補処とは弥勒のように、あと一生を経て仏陀となり釈迦牟尼の後を補う位である。ここまでくると、初めは善男子・善女人と呼ばれていた人々が、それぞれ階位の差はあるものの、みな菩薩と呼ばれるようになったことが分かる。こうして、平川氏が諸経典の記述によって検証したように、諸部派の比丘・比丘尼の僧伽(bhikṣu-, bhikṣuṇī-saṃgha)に対して、大乗仏教徒の菩薩教団(bodhisattva-gaṇa, bodhisattva-saṃgha)が確立したことが分かる。

先に述べたように、菩薩とは、仏陀になることを予言され、その目的に向かって精進している修行者のことである。当初はこの語はガウタマ・ブッダの前身に適用されていたが、原始大乗以来、次第に、在家・出家の善男子・善女人に広く用いられるようになった。阿弥陀仏の安楽国に往生してそこでやがて成仏するにせよ、般若波羅蜜すなわち空性の真理をさとって未来の成仏を約束されるにせよ、無上にして完全な悟りを得て成仏しようとする大乗教徒は、在家・出家を問わず、誰でも菩薩という名に値したからである。他方、小乗諸部派では、菩薩の修行を作して仏陀になる道と、この世ないし七生のちに聖者になる道とを区別するようになった。聖者は阿羅漢(この世で煩悩を断ずる聖者)・不還(天上に生まれて再びこの世に還らずに聖者になる者)・一来(いま一度この世に還って聖者になる者)・預流(仏法の流れにあずかり、七生後に聖者になる者)の四階位に分けられた。ジャータカに物語られるように、

ブッダはその前世に億劫の生をくり返して犠牲的精神を発揮し、己れを棄てて修行し、さいごにこの世において悟りを得て成仏した。それにくらべて、仏弟子たちはこの世に生まれて初めてブッダの教えを聞いたにすぎない。そのような資質も修行の期間もブッダと懸隔する仏弟子たちは、己れの理想を限局して、阿羅漢になれば足りるとして、成仏の理想を捨てた。本来、「阿羅漢」という語は、供養に値する聖者を意味し、ブッダ自身の別名でもあったが、ここにきてそれは仏陀よりはるかに劣る聖者の階位になった。このような、阿羅漢を目的として修行する小乗の修行者は「声聞（しょうもん）」（仏弟子の意、のち諸部派の僧院内の出家修行者一般）と呼ばれるようになった。同じ小乗の修行者で山野にひとり瞑想し、縁起を観じて聖者となる者がいたが、これは「独覚（どっかく）」（「縁覚」ともいう）と呼ばれた（独覚という語と概念の成立は声聞にやや遅れる）。これらの声聞・独覚に対し、大乗教徒たちは自らを菩薩と称するようになる。ここに、声聞・独覚・菩薩の、いわゆる「三乗」が成立する。初めの二つが小乗であり、後の一つが大乗の修行者である。

六　初期大乗経典の時代

菩薩（パーリ bodhi-satta）の前分「ボーディ」は「悟り」以外の意味をもち得ないが、後分「サッタ」には種々の意味が考えられる。かつてハル・ダヤールは七種の解釈を挙げたが、少なくともそのうちの三種は重要である。一つは前節で述べたように、「菩薩」を「悟りに至ることの決定した有情」と解するもので、パーリその他の俗語形の satta を「有情」の意味にとっている。この解釈はアーガマやパーリの文献の文脈からしても疑いえないものの一つである。しかし第二に、satta をサンスクリットの

sakta「執着した・献身的な」の意にとる解釈は、パーリ文献の注釈家ブッダゴーサも取り上げているうえに、自ら「大乗」を名告った最初の経典である『八千頌般若経』など初期大乗経典の文脈からも注意すべきものである。菩薩が bodhi-sakta であれば、それは「無上にして完全な悟り、すなわち成仏に執着し、献身する者」を意味するが、それは「般若経」が空性の悟りを無執着であると強調することと関係してくるからである。

前節で述べたように、大乗の菩薩は、小乗の聖者の階位に達することに満足しないで、仏陀に成ることを理想とした。その場合、小乗の比丘たちは大乗教徒たちの自称としての菩薩という語を「成仏に執着した身の程知らずの輩（やから）」と憤慨をこめて解釈した可能性も強くなるからである。一般に経典は初めは俗語（中期インド語）で記憶されていたが、次第にサンスクリット語で書かれるようになったのであるから、その間に satta という俗語形が sattva, sakta というサンスクリット語形と連想して解釈されたのはごく自然のことである。『八千頌般若経』はその第一章に、あらゆる宗教を遍歴して満足しなかったシュレーニカという修行者が「般若経」の「無執着」(asaktatā)の教義を聞いて初めて大乗を信ずるようになった、という物語を載せている。無上にして完全な悟りである仏陀の全智が無執着であること、空性も無執着性であり、三解脱門（空・無相・無願）の一つである「無願」（願望のないこと）も無執着と同義である。小乗教徒が大乗教徒を「悟りに執着した輩」と呼んだのに対して、後者は、「われわれのいう仏陀の悟りとはあらゆる事物に執着しないことだ」と答えたのである。

これと関連する、菩薩という語のもう一つの解釈が『八千頌般若経』に登場する。それは satta, sattva を心(citta)・志願(abhiprāya)と解し、菩薩を「無上にして完全な悟りに対する志願をもつ者」の意味にとるものである。しかも菩薩という語は多くの場合「大士（だいし）」(mahā-sattva)すなわち「偉大な心・志願を

もつ者」と並称されて、「菩薩大士」と呼ばれる。この場合、偉大な心とは、声聞・独覚のように自らの解脱という自利にのみ専心するのではなく、あらゆる有情の利益を念じ、すべての衆生を救済しおわるまでは自分は涅槃に入らない(不住涅槃)という利他の大心のことである。「般若経」はあらゆるもの、仏陀の全智にさえ執着せず、すべての有情を救済しようという利他の精神を縷々と説くのであるが、いまはその要約として、『八千頌般若経』の注釈家ハリバドラの「菩薩・大士」の解釈をあげよう。「菩薩とは彼らのサットヴァ、すなわち志願が自利の完成、すなわちあらゆるものへの無執着にほかならない正覚へ向けられている人々である。声聞たちでさえそのようになりうるであろう、と反論するから、大士(という語が)付け加えられる。その人々の心(sattva)が偉大なる利他の完成に向けられている人々が大士といわれる。偉大なる〔利他の〕心は、たとえば異教の善人のような、他の〔人々の〕場合にもありうるであろう、というので、菩薩という言葉が付けられているのである」。「般若経」では「悟りに至ることの決定した有情」という菩薩の第一の語義は事実上捨てられた。その解釈は悟りを空性の悟りとし、悟りへの無執着と考える大乗の精神にそぐわないものであったからである。

アーガマおよびアビダルマの段階において業報の理論が確立され、因果応報と自業自得ということがその二大原則となったことは先に述べた。しかしこの二原則は後期のパーリ経典で少しずつ乱れ始め、大乗仏教の時代になるとほぼ完全に超越されるようになる。業報・輪廻はインドだけでなく、仏教が伝播した諸地域において最近まで維持されてきたが、それはいわば倫理的・世俗的な地平においてそうであったのであり、宗教的・勝義的な地平においては、大乗思想の興隆とともに早くも超克されていた。輪廻については中観思想を記述する後節で一括して論ずることとして、ここではごく簡潔に業報の超克について語っておく。

自業自得ということは、自分の為した行為の果報はあくまでも自分一人が負うという厳密な自己責任性を表わしていたが、これは、自分を念ずるならば、いかなる罪悪の有情をも自分の安楽国に生まれさせ、やがてはそこで成仏させよう、と誓った阿弥陀仏の恩寵によって超克された。それは阿弥陀仏が菩薩であった時から兆載永劫にわたる善行によって積んできた自分の功徳を他者である罪悪の衆生に廻施することであり、自業自得の原則を破ることであった。善行の功徳を他人にふり向けるというこの思想を私は「方向転換の廻向」と呼ぶ。

『八千頌般若経』は三品(四品)という儀礼を受けつぎ、それをさらに内化した。ここでは三世・十方の諸仏とその弟子・菩薩・在家信者が積んだ善根功徳に随喜し、その随喜の功徳を自他の悟りにふり換えることが強調されている。業報思想における因果応報ということは善行と楽果、悪行と苦果との厳密な対応を説く、物理的な、そしてあくまで世俗の禍福にかかわる倫理であって、そこには倫理的な善行が悟りという宗教的救済にかかわることはなかった。しかるに「般若経」では、他者の善根に随喜する功徳を無上にして完全な悟りにふり換えることが説かれている。それはいわば倫理の宗教化、道徳の解脱への転換であって、従来の業報思想にはなかったものである。この思想を私は「内容転換の廻向」と呼ぶ。ちなみに廻向の思想は西紀前に成立したが、廻向の原語 pariṇāmanā は『八千頌般若経』において初めて確認され、「廻向」という漢訳は鳩摩羅什の訳語以降に定着したものである。

廻向は大乗仏教思想発展の原動力となった。大乗菩薩の修行徳目は布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧の六つであるが、そのうちの前の五項目は社会的・倫理的・宗教的な修行徳目であり、第六の智慧は空の智慧、すなわち無上にして完全な悟りにほかならない。無上の悟りである智慧は「智慧の完成・完全なる智慧」(般若波羅蜜 prajñā-pāramitā)にほかならないが、布施を初めとする前五項目はこの「完

全なる智慧」によって媒介され、「転換される」ことによってはじめて布施波羅蜜ないし禅定波羅蜜となる。布施波羅蜜といわれるとき、その布施はもはや単なる社会福祉の倫理ではなくて、仏智であり、仏智の働きにほかならないものとなる。この場合、布施が布施波羅蜜に「転換」されるというときの「転換」は「廻向」と同じ原語が使われる。廻向とは、方向あるいは内容の「転換」を意味する語であるからである。

布施の行為については三輪清浄が説かれる。それは施者・受者・施物の三つが空であることを知ることである。私が彼に金を贈った、という意識が少しでも残っている以上、それは「毒をまじえた布施」であって、布施波羅蜜ではない。忍辱はいわば犠牲的精神であるが、菩薩はあらゆる有情を救い、そのために自己の生命を献げるとしても、それを困苦であるとは考えない。苦しい行をしているという意識があるならば他人のために命を捨てることなどはできないからである。母が子を思うように、子のためならいかなることをも「容易」に行なえるのでなければ、菩薩行としての忍辱波羅蜜は成り立たない。さきに三世・十方諸仏とその眷族の善行に随喜することがそのまま自分の福徳となり、悟りに転換することができることに触れたが、ここにも自他の区別を存在させない空の思想がある。自他の区別がなければ、他人の善行に随喜することと自分の善行に随喜することとは不二である。善行の福徳を自から他へ、世俗的幸福から出世間的な悟りへ転換するという廻向は、実はそれらの区別を無化する空の思想にほかならないのである。

「般若経」を初めとする大乗経典で空を語らぬものはない。それはアビダルマ哲学が五位七十五法という複数の実体を立てたことへの批判であった。自我の存在を固執することが執着であるならば、七五の実体を認め、それらの本質的な独自性を主張する「区別の哲学」も執着にほかならない。無執着を無

上の悟りとして標榜した大乗は、自我はもとより、七十五法もすべて存在しないと主張する。煩悩も空であり、仏陀もその悟りにいたるまでのすべてが実体性をもたず、空であり、空であることにおいてあらゆるものは平等であり、不二である。五位七十五法という範疇に含まれる実体は「般若経」から見れば概念にほかならない。その概念を実体化し、諸実体とその区別に固執することがアビダルマ仏教の基本的な誤りであった。

初期大乗経典の一々について解説することは本稿ではできないが、次節とのつながりをつけるために『維摩経』に少しく言及しておく。この経は、維摩(ヴィマラキールティ)居士とその病気見舞に来た声聞や菩薩たちとの問答が中心となって劇的な展開を見せている。維摩の家に一人の天女がいて、見舞客たちを歓迎して彼らの上に天の花を散華する。大乗の菩薩たちの上にふりかかった花はそのまま地に落ちてゆくが、小乗の声聞たちの上に散った花はその身に付着して離れない。小乗の声聞を代表するシャーリプトラ(舎利弗)は、自分のように世俗を超脱した出家が身に花を飾るのはふさわしくない、と考えて、神通力を尽くして花を取り去ろうとするが、花はどうしても落ちない。その様子を見ていた天女が笑って、シャーリプトラに、花は真理にかなったものであるのにそれを世俗のものとして区別するのは、シャーリプトラ自身の分別にすぎない、と諫める。シャーリプトラは抗弁して、ブッダは世俗の煩悩を離れてこそ解脱がある、と教えたのであるから、俗と聖との二つの世界は区別されるべきである、という。天女は、ブッダは「慢」つまり執着をもつ人たちにはそう教えたけれども、慢のない人々には、煩悩と菩提(さとり)とに区別はないと説いたのだ、という。

場面が変わって、多数の菩薩たちが維摩を囲んで談話をしているときに、維摩が、ブッダは「不二」の法門に入るということを説かれたが、不二とはどういうことか、皆さんの御意見を伺いたい、と申し

出る。菩薩たちはそれぞれ、善と悪とに区別のないこと、輪廻と涅槃が一つであること、煩悩即菩提ということ、などの答えを提出する。さいごに文殊(マンジュシュリー)が、「皆さんのいうことはそれぞれ当を得てはいるが、まだ完全ではない。自分の考えでは、不二とは言葉を離れることにほかならない」という。そして維摩に向かって彼自身の見解を求める。そのとき維摩は黙然として一語をも発しなかった。文殊はその真意を察して維摩を讃える。このような言葉への不信は「般若経」にも共通しているが、その言葉への不信を空の論理にまで深化したのはナーガールジュナであった。

七　中観思想

『八千頌般若経』『維摩経』などの初期大乗経典や、それらの経典の思想を継承しながら独自の哲学を展開したナーガールジュナ(龍樹、一五〇―二五〇年頃)が「空」を旗印に掲げたのは、小乗のアビダルマ仏教、とくに説一切有部の五位七十五法と数えあげられた実体を否定するためであった。それにしても、前節の終りに触れた文殊や維摩は、空の同義語である「不二」を解釈して、なぜ「言葉を離れること」といったのであろうか。

『中論』、とくにその第一五章でナーガールジュナは、有部や異教諸派が実在として主張する「実体」(自性、本体、本質)を定義している。彼によれば有部などのいう実体とは、自立的・恒常不変・単一なるものであった。しかしいったいそのようなものがこの世に存在しているであろうか。例えば机という存在は、木こりが樹木を伐り、大工がその材木に細工を施し、塗装工が色付けし、人々がこの部屋に運びこみ、現に床に支えられてのみここに机としてある。それは決して自立的ではなく、他立的であり、

仏教の術語でいえば、種々な原因、条件に依存して生じ、存在するもの、すなわち「縁起したもの」にほかならない。有部は実体を三世に実有なものと規定したが、この机は無常であり、壊れて薪となり、焼かれて灰となって雲散霧消する。そこに永続性も自己同一性も維持されることはないから、決して恒常不変とはいえない。有部は存在するものを最小の単位にまで分析して七十五法に分けた。それら一々の法(実体)は、それ以上分割されない単一なものである。もしさらに一法を二法・三法に分割しうるとしたら、七十五法という一定数を数える範疇論的実在論は意味を失ってしまう。しかしこの机は上板・足・引出しその他の部分からなり、さらにいえば、無数の原子の集合体であって、決して単一ではない。またそれらの諸部分と別に単一なる全体性としての机があるわけでもない。

しかしナーガールジュナによれば、自立的・恒常不変・単一なるものがこの世にただ一つだけある。それは「机」という言葉、あるいは厳密には、その概念である。名辞あるいは概念は有部によっても心不相応行に収められた実体である。概念は個体の生き死ににかかわりなく自立的・不変に存在し、物質的存在ではないから単一である。そうしてみると、有部がいう七十五の実体とは実は概念であり、有部の哲学とは概念実在論にすぎないものとなる。それぞれ厳密に区別された複数の実体が概念にすぎず、その概念的分別の上に、煩悩と菩提・輪廻と涅槃・善と悪・物と心・有為と無為などの区別が有部によって定立されたのである。ここまで見てくると、なぜ文殊や維摩が、不二とは言葉を離れることだ、といい、また黙然をその証(あか)しとしたかということが分かってくる。煩悩と菩提という二つの対立が概念として捉えられている限り、それはいずれも現実に存在せず、したがって二つに区別されることもできないから不二である。

「般若経」もナーガールジュナも、概念が実在であるのでもなく、実在から生じたわけでもないこと

を強調する。『ヴァイダリヤ論』の中でナーガールジュナは、もし水や火という言葉と水や火という実在とが同一であれば、その言葉を発音したときに人の口は水であふれ、あるいは唇は火に焼かれるであろうという。しかし、言葉と実在とが全く別異であれば、牛を連れてこい、と命じられた召使いが馬小屋に走るということになる。だから言葉は実在と別異でもない。実は、言葉が一つの実在に対して同一でもなく別異でもない、ということこそが、言葉に実体がなく、空である、ということである。不一不異ということが空の証明であるということは、ナーガールジュナからシャーンタラクシタ(八世紀)に至るまで、中観派の議論の方軌となっている。

あらゆるものは実体をもたず、ただ原因と条件によって生じ、存在し、それらのいずれかが欠ければ消滅する、ということが、ものが空であること、縁起したものであることである。ナーガールジュナは著名な三諦偈(『中論』二四・一八)において、縁起と空性と仮りの名付け(仮名)を同一であるといい、それがまたブッダの説いた中道である、という。ここにいう「仮名」(upādāya-prajñapti)とは、何かに依って知らしめること、の意で、実体のない言葉の働きを表わすが、さらに積極的にあらゆるものの成立をも意味する。それは、ものに実体があればそれは恒常不変であるからいかなる作用をももちえない、他に依存して生じ存在するものだけがあらゆる作用をもちうる、ということである。言い換えれば、ものは縁起し、空であるからこそ、そのものとして成立し、作用しうる、ということである。ナーガールジュナは「この空性を会得する人にはすべてのものが会得される(成立する)。空性を会得しない人にはいかなるものも会得されない(成立しない)」という(『中論』二四・一四、『廻諍論』七〇)。それは、恒常不変の実体が現在一瞬において作用として現象する、という有部の理論の否定であるとともに、空性においてこそ万象が成立する、という大乗仏教の基本理念の表現でもあった。

ナーガールジュナは、ブッダは、滅しもせず生じもせず、断絶もせず恒常でもなく、単一でもなく複数(別異)でもなく、来りもせず去りもしない縁起は言葉の虚構を超越し、至福なるものである、と説いた、という(『中論』帰敬偈)。『中論』はこの「不生・不滅の縁起」を多数の主題にわたって展開した彼の主著である。もっともこの「不生・不滅の縁起」という言い方は逆説的であって、実は「実体としては不生・不滅の縁起」と理解されねばならない。

「あるものが他のものによって生ずるとき、前者は後者と同一でないし、また異なるのでもない。だから断絶しているのでも恒常なのでもない」(一八・一〇)。「原因と結果とが同一であることは決してありえない。また原因と結果とが別異であることも決してありえない。原因と結果とが同一であるときには生ぜしめるものと生ぜしめられるものとが同じになってしまうであろう。けれども原因と結果が別異であるならば、原因は原因でないものと同じになろう」(二〇・一九―二〇)。

ものを実体・本質として捉えると、原因と結果、運動と変化、主体と作用、主体と客体、認識と対象、言葉と対象などのあらゆる関係が成り立たなくなる。壺が粘土から生ずるというとき、粘土が壺と同一であれば原因と結果の区別がなくなるし、逆にもし粘土と壺が別異であれば、壺は別異なもの、例えば糸からも生じなければならない。「行く者(gantṛ)が行く」というときに、行く者という行為者の中には行く作用がすでに含まれているから、行く者が行く、ということは無益な重言である。かといって、行かないものが行く、ということは自語相違にほかならない。「眼(darśana 見るもの)が見る」ということは二つの見る作用を含んでしまうし、「眼でないもの、例えば耳、が見る」ということもできないし、眼は眼自身を見ることができないのに「眼は見るものである」ということは不合理である。認識と対象というときにも、対象なしに認識はありえないし、認識なしに対象はありえない。ちょうど父は子なし

には父でありえず、子は父なしに子ではありえないから、父と子の関係が相依的であるように、認識と対象も相依的である。ものを単一・自立・不変の本質・実体と考えると、それは固定した一つの独自相のみをもつから、他のものと関係することができなくなる。だから、結果はそれと同一な原因からも別異な原因からも生じない、というようなディレンマにおちいる。

ナーガールジュナは多数のディレンマを用い、またそれと同じ趣旨をテトラレンマ(四句否定)によっても表現して、実体の立場においてはすべての関係が成立しないことを説く。それは、ものはすべて相依的であり、その意味で単一、自立的な実体ではなく、実体をもたないから空である、ということである。「城邑経」の縁起説には部分的に相互依存関係も見られたから、縁起の理論に相依性を導入したのはナーガールジュナの独創とはいえない。しかし彼においては、自立的であるべき実体は相依的であることはできないという確固とした理論があった。父と子の関係もそうであるが、長と短の喩例は典型的である。一〇センチは五センチに比べれば長いが、一五センチに対しては短い。だから一〇センチに「長い」という単一性を認めることはできない。

しかし、ナーガールジュナはディレンマ・テトラレンマ・帰謬などを駆使して有部・ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ・サーンキヤなどの諸学派の実在論の否定に専心した論理家であっただけではなく、他方で仏教の空の真理を洞察した宗教者でもあった。彼が追求し、直観した最高の真実は『中論』第一八章にあます所なく語られている。「行為と煩悩の止滅によって解脱がある。行為と煩悩は思惟(分別)より生じる。それらは言葉の虚構(戯論)による。言葉の虚構は空性によって滅せられる」(一八・五)。「心の対象が止滅するときには言葉の対象は止息する。というのは、ものの本性(法性)は涅槃のように、生じたものでも滅したものでもない」(同七)。「他のものを通して知られず、静寂で、言葉の虚構によって論

じられることなく、思惟を離れて、種々性を超える。これが真実の形である」(同九)。

第五偈における「思惟」(分別 vikalpa)とは何よりも人間の判断、とくに価値判断を意味する。「言葉の虚構」(戯論 prapañca)の原意は「多様性」「多様な概念」である。だからこの第五偈は、われわれが多様な概念・名辞によって直観の全一的な世界を判断し、その判断にもとづく世俗的な価値に執着することから、あらゆる煩悩と行為が、そして生死の苦が生じる。しかし、その多様な言葉の虚構、言い換えれば、判断・思惟の要素である概念・名辞は、その無実体性、空性の知において滅せられる、と言っているのである。

チャンドラキールティ(七世紀)はその『中論釈』の中に眼翳の譬喩を説いている。ある眼をわずらった人がいつも眼の前にチラチラする髪網のようなものを見ている。友人がそれを聞いて、その髪網は実在するのではなく、眼病による幻影にすぎないと教えてやる。しかし眼病者には、それが実在でないと知ったあとも髪網が見えている。医師にかかって眼病が癒えたときはじめてそれは見えなくなった。この人の場合、髪網は有ったわけではない。しかしそれが滅したわけでもない。もともと実有でなかったものが消滅するわけもないからである。ありようは、その髪網は有でもなく無でもない、と。「般若経」や中観者がこの迷いの世界を夢・幻・陽炎に喩えるのも同じである。それらは実際に有るのでもなく、また全く無いのでもない。すべてわれわれの概念と判断による虚構の世界である。その迷いと苦を越える道は空の真理の洞察による以外にない。概念の空を悟った静寂の世界、それは人によって教えられることもできず、言葉で指示されることもできない、直観の世界である。

さいごにナーガールジュナの「無移行の輪廻」について簡単に言及しておく。本稿第四節において、アビダルマ仏教が十二支縁起説を輪廻の事実として解釈し、業報輪廻を事実として極端な形で説いたこ

とを記した。業報が大乗経典の廻向の思想によって超克されたように、事実としての輪廻は、原因や条件に条件づけられた迷いの存在に自己もなく、実体もなく、行為する主体も苦悩を受ける主体もないと知る空の諦観によって解脱がある、という『十地経』によって超越された。中観派の好んで依用した『稲芋経』は、原因や条件が欠けていなければ業の果はあらわれるが、人の顔が鏡面に映るとき、顔がその鏡面に移行するのではないが、条件しだいで影像があらわれるように、誰かがこの世で死んでかの世に生まれるわけではなくて、条件によって業に果があらわれるだけである、と説く。

『因縁心論釈』はナーガールジュナが十二支縁起と輪廻説をとり扱った小篇である。彼は十二支を、蘆束のように相互に依存する煩悩と業と苦の三つに収めて説明した上で、「世界はすべて因と果であり、ここには他にいかなる有情もいない。空にすぎないものから空なるものが生じるだけである」という。そして、輪廻というものは、五蘊を原因として他なる五蘊という結果が生じるという続生(結生)であるが、しかしこの世よりかの世に微塵ほどの事物も移り行きはしない、だから輪廻の輪は誤った分別の習気によって生じたものである、という。

ナーガールジュナは多くの譬喩をあげる。授経のさいに師の誦える言葉が師の口から弟子の口に移るわけではないが、かといって弟子の復唱は師の言葉以外の所から来るわけではない。人の死ぬ時点の心もかの世に赴くわけではない、そうならば恒常の誤りになるからである。かといってそのかの世は他の所から生じるわけでもない、そうならば無因の誤りになるからである。師の言葉と弟子の復唱が同一でもなく別異でもないように、人の死ぬ時点の心とかの世に生まれる時点の心とも同一であるとも別異であるとも言うことはできない。あたかも灯火から灯火が生じ、顔から鏡中の影像が、印から印影が、太陽石から火が、種子から芽が生じ、人が酸い果実を食べているのを見て別の人の頬に涎が流れ、音声か

らこだまが生じるが、いずれの場合も前者と後者は同一でも別異でもない。そのように知者は五蘊の続生はあるが、この世からかの世へ移る個体は無い、と知らねばならない、とナーガールジュナはいう。ここには、空の悟りを説きながら、仏教徒の世俗的な倫理の唯一の根拠といえる輪廻説を一概に否定しない態度がうかがえる。ナーガールジュナにとって、業報と輪廻は世俗の真理としては有るが、最高の真実(勝義)としては空であった。

八　経量部と瑜伽行唯識学派

のちにインド仏教四大学派の一つに数えられるに至った経量部(Sautrāntika)は伝承によれば、仏滅後四〇〇年ころに説一切有部から分派したとされているから、その独立は西紀前のことであったかも知れない。後二世紀成立の『大毘婆沙論』には経量部の名も見え、また譬喩師と呼ばれたグループと密接な関係があったらしいこともうかがわれる。クマーララータ、シュリーラータなどがこの学派の草創期の学者とされるが、その年代についても異説が多い。いずれにしても、この学派が大きな影響力をもつに至ったのは、瑜伽行唯識派の成立にやや先立つころであり、また、その表象主義的な理論が瑜伽行唯識派の観念論の生成の契機となったことによってである。経量部は有部の五位七十五法のうち、心不相応行と無為の二位をノミナルなものとしてその存在を否定し、心と心所有法(心相応行)とを別々に立てる有部を批判して、心・心所有法の一体を主張した結果、色(物質的存在)・心(心および心作用)の二元論を主張するようになった。また業報について有部の無表色を批判して、行為・印象(薫習)が心のうちに種子として残り、それが次第に変化・成熟して新たな行為を産むという種子論を展開した。外界・物

質的対象はその存在がわれわれによって直接に知覚されることはなく、ただ要請され、推理されるだけであり、したがってわれわれの直接知覚の対象は外界の存在そのものではなくて、外界の存在によって誘発されたわれわれ自身の表象にすぎない、という表象主義的な認識論(外界推理論)をも産み出した。果ては個体の根元的認識としてのアーラヤ識の存在をも主張した。これらの新理論を媒介することなしには瑜伽行唯識派の観念論は成立しえなかったはずである。しかし経量部については本巻の各論に一章が設けられ、また第一〇巻中の「存在」の項下でも触れるので、ここではその思想の紹介を省略する。

瑜伽行唯識派(Yogācāra-vijñāna-vāda 以下「唯識派」と略称)は中期大乗経典の一つである『解深密経』(四世紀ころ)や、おそらく多くの人々の手によって長年月にわたって完成された大著『瑜伽師地論』によって始まる。『解深密経』は『入楞伽経』とともに中期大乗経典と称せられているが、論典を思わせるほどにかなり理論的な経典である。この経は三度の転法輪を語っている。釈迦牟尼は第一時にアーガマにおいて小乗の仏教者に対して四諦の教えを説いたが、そこでは仏教の真意はまだ隠されたまま(未了義)であった。第二時に「般若経」において大乗の仏教者のために空の教えを転じたが、これもなお隠密の説き方であった。第三時において大・小乗一切の仏教者のために、顕了な説き方(了義)を以て、すべてのものは生も滅もなく、もともと空・静寂で涅槃にほかならない、とこの『解深密経』で説いているのだ、という。この言い方は『解深密経』が唯識思想によって初めて空の教義を明らかな説き方で徹底させたということと、唯識の理論と修行が小乗の声聞と大乗の菩薩とをあわせて救済するものだという自覚をよく表わしている。

唯識が「般若経」や中観派の空の思想を継承しながらそれを徹底させ、その真意を開顕した、ということは、われわれの根源的認識としてのアーラヤ識の存在を認めなければ空性の真実は理解されないと

いうことである。『瑜伽師地論』はその「菩薩地」に「余れるもの」を説く。「沙門にせよ、バラモンにせよ、（Aなるものが Bという性質を欠いているとき、）その空であるBの存在を認めないとともに、（Bとしては）空であるAそのものをも認めないならば、このような考え方は空性の誤解というものである。なぜかというと、それが欠けているというBは存在しないが、Bを欠いているAは存在するから空性がなりたつのである。何もかも存在しないならば、何がどこでどういう性質として空でありうるのか。だからAがBとして空であることがなりたたない。したがって、このようにして、それは誤解された空性ということになる。逆にどのようにして空性は正しく理解されるのか。すなわち、BがAに存在しないとき、AはBとして空であると正しく見、そこに（残されている）余れるものはあると如実に知る。これを、如実にして不顚倒なる空性への悟入というのである。たとえば……色（物質的存在）などと名づけられたものにおいて、色というこの仮説されたものを本質とするものは存在しない。だから、色などといわれるそのものは色などという仮説の本質としては空である。しかも、その色などといわれるものにおいて余れるものはなんであるか。すなわちそれは色などという言葉の仮説の基体であるものである。その二つ、つまり、存在する実在自体と実在自体の上に仮説されただけのものを、ありのままに知るのである。存在しないものをありと妄想せず、実在するものをなしと否定せず……如実なる真如を言い表しえない実体としてありのままに知るならば、これこそ正しく理解され、正しい知恵によって通暁された空性というものである」。

ナーガールジュナは、あらゆるものは、他に依存してのみ生起し、存在するから空である、と言った。唯識派は、われわれの認識の表象としてのみ存在する現象界は虚妄であるが、そのあらゆる表象の基体でありながら、それ自身は表象されない根源的認識自体は実在であり、その虚妄な表象を離脱した心こ

そが最高の真実である、という。

唯識派のこのような唯心論が成立した年代は確定しがたい。唯識の諸論師のなかでその年代がほぼ確実に推定できるのはヴァスバンドゥ(世親、四〇〇―四八〇年ころ)である。彼は説一切有部の教学を詩形によって体系的に叙べた『阿毘達磨倶舎論頌』を著しながら、その詩頌に対する注釈では経量部の立場から有部の実在論哲学を批判した。さらに『成業論』において経量部の行為論と心識論とを明らかにし、さらに三転して『唯識二十論』『唯識三十頌』などを著して唯識派の観念論哲学を完成した。ヴァスバンドゥにはアサンガ(無着)という兄がいて、後者はマイトレーヤ(マイトレーヤナータ、弥勒)に帰せられる『中辺分別論』『大乗荘厳経論』『現観荘厳論』などの初期唯識論書に注釈を書いただけでなく、自ら『摂大乗論』『大乗阿毘達磨集論』のような体系的な唯識論書をも著した。しかし、アサンガの師であったマイトレーヤが実在した歴史的人物であったのか、あるいはアサンガは兜率天にいる弥勒菩薩の霊感を得てこれらの書物を叙述したのか、いまだに定説はない。また、アサンガの弟であったヴァスバンドゥと五世紀後半に活躍した前述のヴァスバンドゥとは別人であった可能性もあり、初期唯識の歴史は謎にみちている。

宗教の一つとして仏教も心のあり方を重視していたから、唯心論的な傾向は原始経典にもあらわれていた。大乗経典では『十地経』の「このすべての世界は心のみよりなる」という宣言は著名なものである。経量部が外界の対象自体は知覚されず、推理されるだけのものである、という表象主義理論を形成した年代は明確でないが、そのような考え方が有部・中観派と唯識派とを媒介する役割を果たしたことは事実であろう。唯識派は経量部の理論を一歩進めて、外界の実在性を否認するにいたる。初期の唯識諸論書は現象の世界が心の表象にすぎないことを素朴に語る。(1)同じ川を見ても、それは人には清流と

してあらわれ、地獄の罪人には火の川として、餓鬼には血や膿や汚物の流れとして映るように、同一のものについて有情たちは互いに異なった認識をもつ。もし外界に対象が実在するなら、種々な認識がそれについて起こるわけはない。(2)外界に対象が存在しなくても、記憶や夢においてわれわれは種々な対象の認識をもつ。(3)ある対象は聖者やヨーガ行者や仏陀にとってそれぞれ異なったあらわれ方をする。(4)もし外界の対象が実在するならば、人々はかならずその実在する真実を見、努力なしにさとってしまうはずだが、そういうことは事実でない。

外界に対象がないのに、種々の、したがって真実ではない表象のあらわれる原因は「虚妄なる分別」に求められた。この誤った思惟の構造は初期唯識論書によって種々に説明されるが、最も簡潔なものとしては、主観・客観の二つによるものである。虚妄分別は本来純一なる根源的認識の中に主観と客観を構想する汚れた思惟であり、主客の対立を基として一切の誤った表象を産む。虚妄分別は恒常不変な自我とちがって、刹那刹那に変化しながら相続する因果の流れであり、前刹那に依存して後刹那の存在が生ずるものであるから、「他によるもの」(依他起性)と呼ばれる。その虚妄なる分別によってあらわし出された表象、世界のすべての現象は、言葉によって表示され、外界に存在する対象であるかのごとくに執着される。これを「妄想されたもの」(遍計所執性)と呼ぶ。しかし、「妄想されたもの」はそのような形で実在するものではなく、心の本来のあり方でもない。心の本来のあり方は、虚妄なる分別が妄想された様態を離脱するという形で「完全に成就されたもの」(円成実性)となるときにあらわれる。それは法性であり、言いあらわしえないもの、仏陀のみの認識しうるものである。こうして、「妄想されたもの」「他によるもの」「完全に成就されたもの」からなる三性説が成立する。

三性説と表裏をなして三無自性が説かれる。「妄想されたもの」は表象された対象としての自体、本

質相をもたないから、その点から「妄想されたもの」は相無自性を真実とするといわれる。「他によるもの」は他なる条件によって生起しているのであって、自身から生成するのではないから、生無自性を真実とする。「完全に成就されたもの」は真如にほかならず、最高の実在(勝義)として言葉や表象を超越しているから、勝義無自性といわれる。

虚妄分別という概念は『中辺分別論』であらわれたが、『解深密教』や『摂大乗論』ではそれはアーラヤ識としてあらわれる。アーラヤ識は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の認識と自我意識との根底にある根源的認識として、一つの人格を統一する。それは認識ではあるけれども、その認識作用は不可知とされる下意識である。また、仏教では心・心作用はすべて生ずるやいなや滅する瞬間的存在であるから、アーラヤ識も無始の過去から瞬間的に生滅しながら、前識を原因として後識が結果として生ずる因果の流れとして相続する。このような根源的認識に、おそらく化地部などにおいて発達していた種子(bīja)、あるいは熏習(vāsanā)の理論が結合された。われわれのすべての現勢的な認識や行為は、ちょうど香りが衣に染みこむように、アーラヤ識のなかにある種の印象を残す。その印象はアーラヤ識のなかで潜在余力(種子)となって成長し、のちに現勢的な行為や認識を呼び起こす。こうして現勢的な行為・認識とアーラヤ識のなかの印象とは相互に影響し合いながら、現象世界の表象を成立させることになる。自我意識はアーラヤ識を対象として自我を構想するもので、無我を強調する仏教の立場では汚れの最たるものであるから、とくに設定された。第六意識の一作用であったものが独立させられたものである。アーラヤ識・自我意識の二層の上に通常の六種の認識が第三層として重ねられ、この三層八識の認識が一切の現象世界をあらわし出すことになる。

唯識思想の修道論の哲学の中核は「根拠の転換」(āśraya-parāvṛtti)にある。自我と諸存在についての

誤った表象とその潜在余力が、われわれの迷いの世界における流転の原因である。それはあらゆるものが表象にすぎないと直証することによって消滅する。そのためにはあらゆる対象の表象が否定されなければならない。しかし、われわれの通常の認識の形式によって、「すべては認識にすぎない」と考えているかぎり、なおその考え自体が対象として残っている。対象がないとともに認識そのものも存在しなくなるとき、ヨーガ行者ははじめて唯識ということを、言いあらわしえない形で直証するのである。それは通常の認識によっては認識されない、表象を離脱した、超越的な知であり、その知とともに煩悩という障害と真実知に対する障害とが消滅している。このとき、われわれの迷いの存在の根拠(アーラヤ識)は転換され、自我と諸存在による束縛が消えて、解脱が完成し、最高の実在に悟入する。

インド仏教思想の発展はヴァスバンドゥを以て終りとなるわけではない。経量部・中観派・瑜伽行派はその後も対立と綜合をくり返しながら次々と偉大な学者を産んで、一二世紀初頭まで展開を続ける。また、六、七世紀以後に認識論・論理学の分野において偉大な業績を残した仏教知識論学派、そして六世紀以降に発展するタントラ仏教(後期大乗経典)の重要性についても論じなければならないことは多々ある。けれどもそれらについてはすべて本講座の多くの「各論」に譲ることにして、ここに述べることはしない。

主要参考文献

H. Oldenberg, The Dipavaṃsa, Williams and Norgate, London 1879.
W. Geiger(ed.), The Mahāvaṃsa, The Pali Text Society, London 1958.

W. Geiger(tr.), The Mahāvaṃsa or the Great Chronicle of Ceylon, The Pali Text Society, London 1912.
山崎元一「仏滅年代について」『東洋学術研究』二三―一、東洋哲学研究所、一九八四年。
宇井伯寿「仏滅年代論」『印度哲学研究第二』岩波書店、一九六五年。
H. Bechert, "The Date of the Buddha Reconsidered", Indologica Taurinensia, Torino 1982.
H. Bechert, "Die Lebenszeit des Buddha-das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?", Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 1986, Nr. 4, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
干潟龍祥「シャカムニの生存年代」『日本学士院紀要』第三六巻第三号、一九八〇年。
A. K, Warder, Indian Buddhism, Motilal Banarasidass 1970.
R. H. Robinson, The Buddhist Religion, Dickenson Publishing Company, Belmont, California 1970.
和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』岩波書店、一九二七年。
A. L. Basham, The Evolution of the Concept of the Bodhisattva, Leslie S. Kawamura(ed.), The Bodhisattva Doctrine in Buddhism, Wilfrid Laurier University Press 1981.
櫻部建『倶舎論の研究』法藏館、一九六九年。
平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年。
静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑、一九七四年。
梶山雄一・上山春平『仏教の思想3　空の論理〈中観〉』角川書店、一九六九年。
梶山雄一「般若思想の生成」『講座大乗仏教2(般若思想)』春秋社、一九八三年。
長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年。

Ⅱ　インド仏教思想の展開

1 ゴータマ・ブッダの根本思想

荒牧典俊

——釈迦牟尼仏は
七仏已前に
成道すといへども
ひさしく迦葉仏に
嗣法せるなり——

近代的「原始仏教」研究は、一九世紀末以来のヨーロッパにおいてリス・デヴィッツ夫妻やオルデンベルクなどによって、明治以後の日本では宇井伯寿や赤沼智善などによって先導されてきた。それがいまやほぼその歴史的使命を終了しつつある現段階になって、それを批判的に継承する「原始仏教」研究の新しい動向が、内外に明確化してきているといえるのではないか。わたくしの考えでは、「原始仏教」研究の新しい可能性は、つぎのような諸条件によって生れてきている。

㈠ヴェーダ祭儀文献の研究が進展して、祭儀文化の伝統の内部からウパニシャッド哲学思想が発達し、さらにそこから苦行者文学が発達し、やがてジャイナ教や原始仏教の成立に至るという思想史の展開過程が文献学的に論証され得るようになってきた。

㈡叙事詩「マハーバーラタ」やジャイナ古経にも共通に伝承されている苦行者文学の原伝承に依拠して原始仏教の韻文経典が成立してきたことが論証されるようになってきた。

㈢そこで原始仏教の韻文経典こそが、さらに厳密に文献学的に研究さるべきである。そのような研究によって韻文経典の新古層が確立された上で、あらためて散文経典を徹底的に新古層へ分析して両者の前後関係を確定すべきである。おそらく韻文経典の新層で形成された「法数項目」にもとづいて、散文経典の諸層が展開することが論証されるであろう。

(四)パーリ、漢訳などの伝存三蔵に加えて、近年ヴァルトシュミットなど主としてドイツの学者によって校訂出版された中央アジア出土サンスクリット写本の中の原始仏教経典が、諸伝承比較研究の新しい資料として活用さるべきである。かなり多数の経典について、すべての諸伝承を彼此対照することによって何らかの程度に「原経典」を復元し得るというところにこそ、原始仏教研究は基礎づけられているからである。

さてこれらの諸条件をふまえて原始仏教経典を文献学的により厳密に研究しなおし、原始仏教思想史を再構築するとき、わたくしは従来までの定説を根本的に改訂しなくてはならず、およそつぎのような原始仏教思想史ができるであろうと考えている——ヴェーダ祭儀文化が輪廻業思想へとニヒリズム化してしまった歴史情況を超克すべく、ゴータマ・ブッダが「金口」の韻文経典を説く、そこにおいて禅定修行を深く深くきわめていって「個体存在」(名色)に対する深層の欲望や自我意識を放捨しては放捨せよというかれに独自の教えが説かれている。つづく仏弟子の数世代は、波羅門門弟や神々や魔などが問いを問うては世尊が答えるという問答形式の韻文経典を説く。そこにおいてかれら自身が世尊の教えにしたがって禅定修行したときに、どのように「個体存在」を発見したか、どのような禅定の境地を体得したか、などを説いて、それらを漸次に「法数項目」へとまとめていく。おそらくアショーカ王治下で出家教団が分派し、戒律条項にもとづいて清浄な出家生活を厳守するようになり、散文経典を説くようになる(但し散文経典を説くのは、必ずしも出家者だけを対象にしたのではなく、出家在家共住の説法会においてであったと考えられる)、そこにおいてゴータマ・ブッダ以来の思想展開を要約した「法数項目」が主題となり、譬喩によって説明されたり、詳細に分析されたり、さらに体系化されたりする、このような散文経典の発達は、紀元前一世紀頃、瑜伽行者が出現し、阿毘達磨哲学が成立するまでつづ

く、と。そうだとすると原始仏教経典とは、ゴータマ・ブッダ成道後、四〇年にわたる多数の説法を単層的に伝承しているのではなく、むしろゴータマ・ブッダにはじまりアショーカ王を経て紀元前一世紀頃に至る原始仏教発達の諸層を重層的に伝承している。ここにも、ハッカーのいわゆる「包括伝承」(inclusivism)の原理が認められる。それらを研究するには、現存諸伝承を彼此対照して「原経典」を推定した上で、それらの「原経典」について可能な限り精密に新古層分析して、原始仏教発達史を復元すべきである、ということとなろう。

とはいえ、このような立場からする新しい原始仏教研究は、いまだ試行錯誤しつつある段階であって、定説といえるようなものは、どこにも存在していない。わたくしとしては、わたくし自身の、いまだ中途段階の原始仏教研究にもとづいて、ゴータマ・ブッダの根本思想が何であり、それが韻文経典の諸層を経てどのように「法数項目」化されていき、散文経典の諸層において「法数項目」を主題にどのように発達していくか、を概論することができるにすぎない。それをもさらに限定して、ゴータマ・ブッダの根本思想の根本概念である「深層の欲望」(愛 taṇhā, tṛṣṇā)もしくは「所有」(取 upadhi, upādāna)が、どのように法数項目化されて「十二支縁起」説となっていくか、を試論し得るにとどまる。以下に述べるところは、あくまでもわたくし自身の試論であって定説でないことを諒とされたい。

一　ゴータマ・ブッダの「金口」の韻文経典

——『古経集』八詩頌章——

リグ・ヴェーダ以来、ヴェーダ祭儀文化の淵叢の地であった西北インド地方やつづいてヴェーダ祭儀

の煩瑣神学の中心地となった北インド中原地方において、インド・アリアン祭儀文化は、きわめて強固に営々として伝承されつづけ繁栄をつづけていたといってよいであろう。しかしそのようなヴェーダ祭儀文化の伝統は、その本質においては、いかんともし難く、どんどん堕落していく——ということはすなわちそれに固有なコスモスからカオスへ、カオスからコスモスへという円環的コスモス創造がどんどん創造力を喪失して、コスモスがカオス化したまま時の流れへと化していく。とくに東インド辺境地域へ進出した先進的波羅門達にとっては、旧来の祭儀文化の因襲と伝統が、次第次第にはてしなくうつろう輪廻業思想の様相をもって現れてくる。かくかれらをもひき込んで祭儀文化の伝統が輪廻業思想へとニヒリズム化していくという歴史情況の中でこそ、ウパニシャッドの哲人達や苦行者達は、かれら自身の根本問題を問いはじめる、

「いかにして輪廻業思想のニヒリズムから解脱して自由になるか」

と。この問いが、同時に「いかにしてこの解脱の自由において新しい文化を創造するか」という文化創造への問いでもあることを見落してはならぬが、ともあれ、かく問いつつ、ウパニシャッドの哲人達は、久しく因襲化した祭儀共同体の外へ出て森林に生き、禅定に入りつつ思惟して、いまここにコスモス創造の根本真理を体得しようとする。もはや祭儀共同体の伝統によってコスモスを創造するのではなく、森林における禅定の思惟によっていまここの自己自身がそのままコスモス創造の真理の体現であろうとする。オーン、オーンと禅定に入りつつ思惟するヨーガを「弓」とし、いまここの自己自身なるアートマンを「矢」とし、コスモス創造の根本真理なるブラフマン(すなわちプルシャ)を「的」として、弓に矢をつがえて的を射よと説く。かくしていまここの自己自身なるアートマンがコスモス創造の根本真理なるブラフマン即プルシャへと帰入するのであるが、

あたかも河川が流れ流れて大海に帰入するとき、それぞれの個体存在を放捨してしまっているように、そのように真理を知る人も、それぞれの個体存在より解脱して自由になってこそ、最高なるものより最高なるコスモス創造の真理、プルシャと一つになる。（MuṇḍU 3.2.8）

まさしくこのウパニシャッドの伝統にもとづいて、ゴータマ・ブッダは、禅定に入りつつ思惟して個体存在（名色 nāmarūpa）を放捨せよ、と説くこととなるが、かれは、けっしてウパニシャッド的なコスモス創造の真理を体得せよとは教えない。

つづいてウパニシャッドの哲人達とほとんど同じルーツから分岐して苦行者達が出現してくる。かれら苦行者において祭儀文化のニヒリズム化はいよいよ深淵的に「輪廻の洪水」として体験されている。

はてしなく広大な輪廻の洪水に漂流している生物達にとって……何が島であるのでしょうか。（Utt 23. 65）

というのが、かれらの問う根本問題である。かれら苦行者の哲学を完成させたジャイナ教の教祖の答えは、つぎの如くである。

……ある人々は、〔輪廻するアートマンの真理を〕知っている、「わたくしのもとに輪廻するアートマンが存在する。その輪廻するアートマンは、〔あらゆる方位の輪廻的存在から〕いまここの方位〔の輪廻的存在〕へ輪廻転生してきていて、いまここの方位〔の輪廻的存在〕からあらゆる方位〔の輪廻的存在〕へと〔輪廻転生しつづけようと〕深層において意思〔しながら行為を実行〕する」と。このようにアートマンを知る人は……〔あらゆる〕行為を知る人である。……あらんかぎりの行為の実行を完全に知って〔滅尽させて〕しまわなくてはならない、〔かくして究極的には、輪廻転生しつづけようと深層において意思することをも完全に知って滅尽させてしまわなくてはならない〕。

と説いて、以下、六種の生物すなわち地の元素・水の元素・火の元素・植物・動物・風の元素に対するあらゆる行為の実行を完全に知って滅尽させよ、と教える。あらゆる方位の輪廻的存在の間を輪廻転生しつづける根本原因は、深層において意思しながら行為を実行することである。したがってあらゆる行為の実行を完全に知って滅尽させよ、究極的には深層において意思することをも滅尽させよ、ということはすなわち身体存在を構成する四元素をも滅尽させよということとなるが、そうすればあらゆる生物を生かしめている生命そのものなるアートマンを体得するというのである。かかる目的のために、いかなる生物(すなわち動物・植物のみならずそれらの身体を構成する四元素)に対しても行為を実行しないという厳しい不殺生戒の苦行生活を生きることとなる。このような苦行者の伝統の中から出て、ゴータマ・ブッダも、あらゆる方位への輪廻転生から解脱して自由になるべく、あらゆる生物に対する不殺生戒を説くが、かれは、けっして行為の実行を滅尽させて身体を滅尽させよとは教えない。

(Āy 1.1.1.4-5)

このように古代祭儀文化がいよいよ輪廻業思想へとニヒリズム化していく歴史情況の中で、ウパニシャッドの哲人達や苦行者達は、それぞれ、「禅定において思惟しつつ いまここのアートマン即コスモス創造の真理を体得せよ」とか「あらゆる生物に対するあらゆる行為の実行を滅尽させて生命そのものなるアートマンを体得せよ」と説いたが、ゴータマ・ブッダは、両者の伝統から学ぶとともに、前者には個体存在を創造するという「有」の執著があり、後者には身体存在を滅尽させるという「無」の執著があることを批判して、仏教に固有な「中道」の修行を説く。どのようにか。わたくしの現段階の仮説によれば『古経集』(Suttanipāta)第四「八詩頌章」は、最古層の十六経の韻文経典よりなり、その中にはゴータマ・ブッダの「金口」の韻文経典がふくまれる。とくに第十五経「他の人々や生物たちに暴力を

ふるうこと」は、あきらかに上述のウパニシャッドの哲人達や苦行者達の伝統を継承しながらも、かれらのややもすると両極端にはしる修行を超克したゴータマ・ブッダの根本の宗教体験をうたい、かれの教えの根本思想を説いているといってよい。以下、この経典だけに限定して簡単に訳解しながら、かれの根本思想を確認しよう。

さて、かれ自身をもまき込んでいくニヒリズム的歴史情況を深く認識するところから、ゴータマ・ブッダの宗教体験は、はじまる。

他の人々や生物たちに暴力をふるって悪業を積むようなことになってはならないという不安が生じてきた。さらに論争したり喧嘩したりしている人々を見よ。わたくしが、どのようにしてこの世を厭い捨てる心をおこしたか——厭い捨てる心のことを語ろう。 (Sn 935)

あたかも沼沢の水がどんどん干上っていくとき、〔多数の〕魚たちが生きのびようとして、あっちこっちへ跳ねまわり、お互いにぶつかりあっているように、人々が生きんがためにあっちこっちにのたうちまわり、衝突しあっているのを見て、わたくしは、いかんともし難い不安のとりこになってしまったのである。 (Sn 936)

古代祭儀文化がニヒリズム化していくからこそ、諸祭儀共同体が個我存在の社会へと堕落してしまい、個我存在に執著して生きようとする人間が、暴力をふるったり闘争したり論争したりする、しかもそうしながら老いぼれ死にゆくことをいかんともし難い——という不安に迫られて、ゴータマ・ブッダは、この世を厭い捨てる。このような個我存在の社会への堕落がいよいよ深淵的になって輪廻業思想の様相を現してきている。

無限の過去以来〔上は神々の存在から下は地獄の存在に至るまで〕あらゆる方位の輪廻的存在へと、

つぎからつぎへとつき動かされて輪廻転生しているが、いかなるところにおいても輪廻的存在は根底的にうつろい実質がない。……

(Sn 937)

上述のウパニシャッドの哲人達や苦行者達と同じく、ゴータマ・ブッダも、いかにして輪廻業思想から解脱して自由になるかという根本問題を問いつつ、かれらのもとで禅定を修行したり苦行したりする。

……どこかにわたくしの自己自身の精神のアートマンがいこい安らう定住処がないものかとさがしまわってみたが、わたくしが見たのは、いい加減なところに安住している人々ばかり。(Sn 937)

しかもその人々がかく安住していることによって、「われこそは最高究極の真理を知った」と主張しては論争しあい対立しあっているのを目のあたりにして、わたくしは絶望的になった——

(Sn 938)

かれは、かれらのもとで禅定を修行し苦行して、究むべき奥義を究めて、しかも安心しなかったのであろう。否、のみならず、かれら自身が対立抗争のない平安に達するのではなく、それどころか反対にとくに犠牲獣を殺生するか、しないかをめぐって論争しあっていることに絶望的になる。この絶望からこそ、ゴータマ・ブッダの根本思想が成立してくる。他の「八詩頌章」の諸経典も、大部分が、かれらの論争を批判するところから、ゴータマ・ブッダの根本思想が成立してきたことを説く。それでは、かくして発見された根本思想とは何か。

……ふとその瞬間、わたくしは、あらゆる人々や生物の心臓に一本の矢が突きささっているのを見たのである。

(Sn 938)

その心臓に突きささった矢のエネルギーによって突き飛ばされて、あらゆる人々や生物は、あらゆる方位の輪廻的存在へと輪廻転生しつづけていくのである。いまもしも、その矢をさえ引き抜いて

しまうならば、もはや輪廻転生することはあるまい。もはやはてしない輪廻の洪水に沈んでいることはあるまい。(Sn 939)

わたくしは言う、はてしない輪廻の洪水であるのは、いつまでも輪廻的存在でありつづけようとする深層の欲求である。わたくしは言う、あちこちに向う激流であるのは、そのときどきの衝動的な欲求である。漂流物であるのは、つぎつぎに輪廻的存在であろうと意思しつづけ構想しつづけていくときの対象物である。ああ、まことに欲望の底なしの泥沼を渡りきることは難しい。(Sn 945)

これまで問いつづけられてきた根本問題「いかにして輪廻業思想のニヒリズムから解脱して自由になるか」に対して、ゴータマ・ブッダの答えが、最後の答えとなる。禅定において思惟しつつ輪廻業思想のニヒリズムの根拠を究明していって究極の根拠を発見せよ、そうすれば究極の根拠を放捨する自由が開けてくる、というのであるが、その究極の根拠が、「あらゆる人々や生物の心臓に突きささった一本の矢」であり、その「矢のエネルギーによって突き飛ばされて……あらゆる方位の輪廻的存在へと輪廻転生していく」。その心臓に突きささった矢とは、さらに何か。「矢」を定義して宣言する、輪廻の洪水は、表層から深層まで欲望の流れだ、と。その漂流物も、欲求する意思や構想の諸対象であり、その表層の流れも、衝動的欲求であり、その深層の流れも、いつまでも輪廻的存在であろうとする深層の欲求である。ここにおいて考えてみなくてはならないことは、「あらゆる人々や生物の心臓に突きささった矢」が深層の欲望であり、その意味で「輪廻の洪水」が全体として深層の欲望であると説かれていることである。わたくしとしては、「深層」ということが、それ自体、ひとりの人間の無意識の深層であるとともに、そのままあらゆる人々や生物の無意識の深層でもあるのであって、「深層の」ということは、本質的に社会的なということであり、さらに歴史社会的なということである。したがって哲学的にいえば

歴史社会存在でありつづけようとする、「相互主体的な」ということであると考えておきたい。ゴータマ・ブッダが発見したのは、無意識の深層の、したがって歴史社会存在でありつづけようとする相互主体的な欲望であったのである。これまでウパニシャッドの哲人達は、禅定において思惟しつつ輪廻業思想の根拠を究明してコスモス創造における諸個体存在、したがってある意味で相互主体的な諸個体存在であると思惟したが、究極の根拠を放捨する修行には達し得なかった。ジャイナ教などの苦行者達は、輪廻業思想の究極の根拠があらゆる行為の実行のもとにはたらく深層の相互主体的な意思だと考えたが故に、あらゆる行為を滅尽させようとして身体存在をも滅尽させることとなった。これら両方の道を求道してみてこれらのいずれにも安心できずして絶望したところで、ゴータマ・ブッダは、輪廻業思想の究極の根拠が深層の、したがって、相互主体的な欲望であることを発見する——ここからゴータマ・ブッダの根本思想が帰結する。禅定において思惟しつつ輪廻業思想の根拠を究明していって、究極の根拠である深層の相互主体的な欲望を放捨せよ、そうすれば「はてしない輪廻の洪水に沈んでいること」もなくなる、そのとき身体存在を滅尽させるのではなく、むしろ身体存在の根拠にある個体存在(すなわち本来的に相互主体的な個体存在)が転回することによって解脱して自由である、と。それでは、どのようにして深層の相互主体的な欲望を放捨していくか、そして深層の相互主体的な欲望を放捨しきったところで、どのように相互主体的な個体存在が転回するか。

無限の過去以来〔個体存在に漏水してきた欲望〕の汚水を干上らせてしまうがよい。未来についても、いかなる存在をも志向しないようにするがよい。いまここの現在において輪廻的存在に執著して離さないということのないようにするがよい。〔このように禅定において思惟しつつ〕静寂なるままに修行していくがよい。(Sn 949)

かくして過去についても、未来についても、現在についても、個体存在を「わたくしのもの」として所有することがなくなるならば、〔若くて美しかりし存在が〕なくなったからといって悲嘆することもない。この世の存在でありながら、年老いることもない。(Sn 950)

これら二詩頌は、いずれもジャイナ古経に伝えられる苦行者思想を換骨奪胎して、ゴータマ・ブッダの根本思想を説いている。ジャイナ古経では「〔善悪の行為をなしつづける身体存在が、前に〕過去においても存在せず、〔後に〕未来においても存在しないとするならば、どうして〔中央に〕現在において存在するか……」(Āy 1.4.4.3)というように空間的方位の中心ともなり過去・未来・現在の「時」の流れともなるような身体存在の滅尽が説かれるが、ゴータマ・ブッダは「〔前に〕過去においても〔後に〕未来においても〔中央に〕現在においても深層の欲望がないようにせよ」と説く。かくしてはてしない輪廻の洪水の根拠にある、空間の中心ともなり「時」の流れともなる身体存在を滅尽させるのではなく、むしろ身体存在の根拠たる相互主体的な個体存在をして空間の中心たらしめ「時」の流れたらしめている深層の欲望があることを発見し、それを超脱する自由が人間には開かれることを説く。ニヒリズム的歴史情況としての輪廻業思想をいまここの現存在なる個体存在において超克しようと思惟してきて、ついに相互主体的な個体存在をして「時」の流れたらしめる深層の欲望が発見され放捨される。しかしそもそも深層の欲望はいかにして相互主体的な個体存在をして「時」の流れたらしめるか。

ジャイナ古経では「土地や財産」のみならず「父母、妻子、親類縁者」など、およそ「わたくしの」といわれる限りの諸対象存在に対して「わたくしのもの」と思考することを放捨して、それらすべての「わたくしの」所有を放捨して出家し苦行し身体存在を滅尽させる(Āy 1.2.6.2 取意)と説かれるのに対し、ゴータマ・ブッダは、「過去についても、未来についても、現在についても、個体存在を「わた

くしのもの」として所有することがなくなるならば」と説いていく。かくしてゴータマ・ブッダは、「わたくしのもの」として所有する自我意識が諸対象存在を所有するのみならず、身体存在をも、さらにはその深層の根拠たる個体存在をも所有しているのであり、かく「わたくしのもの」とする自我意識が個体存在をして過去・未来・現在にわたる「時」たらしめるのであり、したがって「わたくしのもの」として所有する自我意識を放捨しては放捨して最深層の個体存在をも「わたくしのもの」とすることがなくなるならば、というのである。かく最深層の個体存在をも「わたくしのもの」としないとは、個体存在を「わたくし」という同一存在としない、というしかたで流れる実体、「時」としないのである。おそらく深層の欲望は、個体存在を未来から現在に向う同一の実体、「時」の流れ、たらしめ、自我意識は、個体存在を過去から現在に向う同一の実体、「時」の流れ、たらしめるとでもいえるかも知れぬ。いずれにしても深層の欲望と自我意識とは相互に他と一体になってはたらいて個体存在を「時」の流れたらしめる。そのような深層の欲望もしくは自我意識を放捨しては放捨して滅亡させよ、そうするならば「〔若くて美しかりし存在が〕なくなったからといって悲嘆することもない。この世の存在でありながら、年老いることもない」。たしかにここにおいて個体存在を放捨するとか個体存在が滅亡するとかと説かれるが、しかしゴータマ・ブッダの教えにおいて身体存在もしくは個体存在が滅尽して虚無になるのではない。そうではなくしていまここの現存在なる個体存在が転回して新しい現存在が現成する。いったい、どのようにいまここの現存在なる個体存在が転回し新しい現存在が現成して「この世の存在でありながら、年老いることもない」のであるか。おそらく最後の詩頌がゴータマ・ブッダにおける個体存在の転回を説くであろう。

そのような沈黙の聖者は、説法するのではあるが、他の人々と比べて「対等」であるとか「劣等」

であるとか「優越」しているとかという自我意識をもつことがない。静寂なるままに、いかなる所有の欲望もなくなっている。〔かくして中道の真理にしたがって実有論的に個体存在を〕所有することもなければ、〔虚無論的に個体存在を〕拒絶することもないのである。(Sn 954)

古代祭儀文化の輪廻業思想へのニヒリズム化を、いまここの現存在なる個体存在において超克しようと思惟してきて、その究極の根拠に個体存在をして「時」の流れたらしめる深層の欲望もしくは自我意識があることを発見したのであるが、いまやその深層の欲望もしくは自我意識を放捨しきったことによって現存在なる個体存在が転回し、新しい現存在が現成して新しい出家修行者文化を自由に創造しつつあると考えられる。

ここには古い時代の文化のニヒリズム化を、いまここの人間の現存在において耐え抜いて新しい時代の文化を創造する、しかも古い文化も新しい文化も、永遠に同一、一如、なる真理からして現成するというケリユグマ的な歴史の根本転回がある。わたくしは、仏教において最も難解な言葉とされている「法」(dharma)が、このような歴史の根本転回を含意すると考えている。すなわち古代祭儀文化の「法」がニヒリズム化して「無常」「苦」の様相を現してきたところで、ゴータマ・ブッダの現存在そのものが「無我」の真理をさとることによって転回し、新しい仏教文化の「法」を説法しつつあるというようにである。この一つの言葉が、もともと古いニヒリズム化した文化を意味すると同時に新しく創造されつつある文化をも意味し、しかもそれらが永遠に同一なる真理そのものと一つであるという二即一なる意味をもつ。「諸法」が古い文化を、「説法」が新しい文化を、「仏法」が永遠に同一なる真理を説明するとでもいえるであろうか。ともあれ、いまゴータマ・ブッダがひとりの「沈黙の聖者」として「対等」であるとか「劣等」であるとか「優越」しているとかと自我意識をもつことなきままに説法していると

は、ゴータマ・ブッダの現存在なる個体存在が、「深層の欲望」もしくは「自我意識」を放捨することによって転回して、いまここにおいて新しい現存在が現成して新しい時代を開く新しい文化を創造しつつあることである。このようなかれの「無我」なる現存在における自由なる文化創造は、「実有論的に個体存在を所有することもなければ、虚無論的に個体存在を拒絶することもない」。というのは、深層の欲望もしくは自我意識が個体存在を自我化し「時」としているかぎり、まさしくそこにおいて文化を創造して永遠に同一なる真理を現成させることはないし、さりとて個体存在がまったくの虚無になってしまっては、文化を創造する場がなくなるからである。かくして深層の欲望もしくは自我意識を放捨しきるときに、いまここの現存在なる個体存在が転回して、新しい現存在が現成し、そこにおいて文化を自由に創造しながら永遠に同一なる真理を現成させるからこそ、「この世の存在でありながら、年老いることもない」。いわば個体存在であるかぎり年老いて死にゆくのではあるが、そのような個体存在であるままに「説法」し新しい文化を創造することによって、いまここに永遠に同一なる真理を現成させ「年老いることもない」といえるのである。

しかしゴータマ・ブッダが、いまここの現存在において「平等平等」であるままに説法し、新しい時代の文化を創造しつつある、そこに永遠に同一なる真理が現成してくるということは、ゴータマ・ブッダ自身が「年老いることもない」というだけのことでは、けっしてない。それどころかゴータマ・ブッダが「常在霊鷲山（じょうざいりょうじゅせん）」といわなくてはならないところがある——というのは、古代祭儀文化の輪廻業思想へのニヒリズム化を、ゴータマ・ブッダがいまここの現存在において耐え抜いて、新しい時代の仏教の文化を創造するときに、ゴータマ・ブッダのいまここの現存在は、古い時代から新しい時代への歴史の根本的な転回点になっている。そこにおいてゴータマ・ブッダの無我なる現存在が現成して、古代祭

儀文化の根源にある真理を嗣法しながら、新しい仏教の文化の根源にある真理を説法している。はじめに掲げた道元の言葉を借用していうと、釈迦牟尼仏は「成道」していまここにおいて「七仏已前」の永遠の仏法を現成させるのであるが、まさしくそのことによって過去の諸仏の仏法を嗣法し、かつ未来の諸仏の仏法を説法しつづけるとでもいえるところがある。かくして「七仏已前」の永遠の仏法そのものがゴータマ・ブッダの「成道」において現成してきて「金口」の説法となるとき、その「金口」の説法は、ゴータマ・ブッダの言葉が伝えられるかぎりのあらゆるときあらゆるところにおいて説法しつづけ、仏教の文化を創造しつづける。いわばゴータマ・ブッダの「金口」の説法は、その説法が伝えられるかぎり、いつどこにでも、鳴り響いているのであって、しかもそれが永遠に同一なる仏法そのものから鳴り響くのである。かれのいますところにやってきた仏弟子達だけが、ゴータマ・ブッダの「金口」の説法を聞法して「成道」せんと求法するのではなく、次々の世代の仏弟子達も、やはり、その同じ説法を聞法して「成道」せんと求法しつづける。そこにおいてかれらが聞法し求法し証法するのは、いずれも、永遠に同一なる仏法そのものからであるというところがある。さればこそ、これより以後、いく世代にもわたって仏弟子達は、ゴータマ・ブッダがいます、いまさないにかかわらず、かれの説法を聞法しては、「如是我聞（にょぜがもん）」と聞法したがままにさまざまな経典を説いて、ゴータマ・ブッダの根本思想を展開させる。ゴータマ・ブッダの根本思想は、次々の世代の仏弟子達が「如是我聞」したがままの根本思想へと展開していく。おそらくゴータマ・ブッダの根本思想は、かれが「金口」で説法した韻文経典においてのみ現成するのではなく、次々の世代の仏弟子達が「如是我聞」しては仏教教理へと形成していった韻文経典及び散文経典においても現成しているといわなくてはならない。以下、次々の世代の仏弟子達がどのようにゴータマ・ブッダの根本思想を「如是我聞」しては仏教教理へと形成していったかを、そ

れぞれの世代から一乃至二経を選んで和訳しながら、きわめて簡単に論ずる。

二　波羅門弟と世尊との問答形式の韻文経典

――『古経集』超脱章――

さて次々の世代の仏弟子達がゴータマ・ブッダの根本思想を「如是我聞」しては展開させて仏教教理へと形成していくにあたって、かれら仏弟子達が問いつづけた根本問題は、つぎの三つであったと考えられる。第一の根本問題は、

「いったいゴータマ・ブッダの根本の宗教体験はどのような構造をもつか」

ということであり、この問いに答えていくところから、四諦（したい）・十二支縁起などの仏教教理が発達する。第二の根本問題は、

「かれの根本の宗教体験の中心にある個体存在とは何か」

ということであり、この問いに答えていくところから、六処・五蘊（ごうん）などの仏教教理が発達する。第三の根本問題は、

「どのような修行実践によってかれの根本の宗教体験が体得されるか」

ということであり、この問いに答えていくところから、四念処・四禅定・四無色定などの仏教教理が発達する。いうまでもなく次々の世代の仏弟子達がこのような問いの形でこれら三問を問うたのではないが、かれらがゴータマ・ブッダの根本思想を「嗣法」しつつ展開させて、いく世代をもかけて仏教教理を形成していった根柢に、これら三つの根本問題があったといえると思う。ゴータマ・ブッダの根本思

想そのものが、仏弟子達にこれら三つの根本問題を課していたといってもよい。

ところで本稿においてこれら三つの根本問題もしくはそこにふくまれる諸問題を、すべて論ずることはできない。ここでは、唯、第一の根本問題を問い答えようとするところから、どのように仏教の根本真理とされる十二支縁起説が形成されていくかということのごくごく基本の過程を述べておくことができるにすぎない。それでは第一世代の仏弟子達は、どのように第一の根本問題を問い答えようとしながら、ゴータマ・ブッダの根本の宗教体験を追体験しようとしているか。

わたくしの現段階の仮説によれば、第一世代の仏弟子達に帰せられる韻文経典は、『古経集』超脱章にふくまれる十六経などである。これら一六の韻文経典は、いずれも、ひとりの波羅門の門弟が問い世尊が答える問答形式をもっているが、かれらと世尊との間で行われた歴史的な問答の記録ではなくして、そのような文学形式によってつくられた経典文学であることは、かつて論証しようとしたことがある。ここでは第一の根本問題に答える経典として、第五経「波羅門門弟メッタグーの問い」を取上げる。それでは第五経「波羅門門弟メッタグーの問い」は、どのようにゴータマ・ブッダの根本の宗教体験を理解しているか。

第五経「波羅門門弟メッタグーの問い」は、三度び反復してゴータマ・ブッダこそ真理もしくは「仏法」(esa dhammo)の知者であるとほめたたえたり礼拝したりしながら、三問を問い三答を答えている。ゴータマ・ブッダが直々にさとった「仏法」そのものを問いただそうとしているのであろう。第一の問答は、上述のゴータマ・ブッダの根本思想の前段(Sn 935-939, 945)を「苦悩の根拠」の究明であると理解する。古代祭儀文化が輪廻業思想へとニヒリズム化して個我と個我との闘争・論争がはびこり、老死する存在への不安が深まっていることを「いかなるものであるにせよ、世間的存在には多種多様な苦悩

が存在しているが」というように「苦悩」の一語にまとめてから、苦悩の根拠を究明する。

何が存在根拠となって、ここなる多種多様な苦悩が現前してくるのであるか。　(Sn 1049)

苦悩といい老死というも、それらは上述のような意味で歴史社会内に存在しているあらゆる相互主体存在の真相であって、あらゆる輪廻業的存在への絶望を含意する。ニヒリズム的歴史情況の内にある苦悩の存在の根拠を究明する。

いかなるものであるにせよ、世間的存在には多種多様な苦悩が存在しているが、それらの苦悩は、〔さまざまな存在を、しかしとくに個体存在を〕所有することが存在根拠となって現前してくるのである。　(Sn 1050)

ジャイナ古経(Āy 1,2 など)において「所有すること」(uvāhi, upādhi)が「わたくしのものとして所有すること」(mamāy-)といわれていたことにもとづいて、ゴータマ・ブッダの根本思想においては「個体存在をわたくしのものとして所有すること」と説かれたのであった。したがってジャイナ古経においてさまざまな対象存在を所有することを意味していた語「所有すること」(upādhi, upadhi)も、ここでは「とくに個体存在を所有すること」を意味する。あらゆる苦悩の存在の存在根拠は、とくに個体存在を所有することであるというように存在根拠を発見するとき、その存在根拠を放捨する自由が開かれる。

それ故に〔とくに個体存在を所有することこそが〕苦悩が生成してくる存在根拠であるとつねに観察しつづけて、さとりの知によって知って、〔とくに個体存在を〕所有することをしないようにするがよい。　(Sn 1051)

それでは、どのようにして老いぼれ死にゆく苦悩の存在の存在根拠である「個体存在を所有すること」を放捨してしまうかを問うて、第二問答がなされる。第二問答は、ゴータマ・ブッダの根本思想(Sn

949-951)を、世尊が「いまここにありありと真理をさとっているのであって、「かくかくであった」とか「かくかくであるだろう」とかという伝承や伝聞であるのではない真理」であると定義してから、それを「わたくしは君に説こう」と答えていく。

メッタグーよ、いまここより上方(の過去)においてであれ、いまここより下方(の未来)においてであれ、いまここなる(現在の)前後左右の四方においてであれ、いまここなる中央そのものにおいてであれ、君がなんらか意識する存在が存在するならば、それらの存在を求めていく希求をも、それらの存在を定位する固定をも、それらの存在を認識する意識の流れをも放捨しきっていって、くり返し再生する輪廻的存在でありつづけることのないようにするがよい。(Sn 1055)

あきらかに上述のゴータマ・ブッダの根本思想を説く。これまで歴史社会内に存在するあらゆる相互主体存在の存在根拠を究明してきて、いまここの相互主体的「個体存在を所有すること」を発見し、その個体存在を所有しないように放捨しては滅亡させてきたが、かくしていまや究極的に解脱して自由になるに際して、最深層の個体存在をして空間的方位たらしめ過去・未来・現在の時の流れたらしめる「希求」「固定」「意識の流れ」をも放捨しつつある。かの根本思想における「深層の欲望」及び「自我意識」が、「希求」「固定」「意識の流れ」へと分析されている。ここで注意すべきは、つぎのことである。この直弟子の段階において禅定が深まりゆくにつれて個体存在がどのように滅亡するかが問われ、個体存在を身体存在(色 rūpa)と主体存在(名 nāma)へ分析した上で、身体存在が滅亡した後に、どのような主体存在が余存するかが問われつつある。そこにおいてとくに最深層の主体存在が「意識の流れ」であると思惟されるようになっている。おそらく「意識の流れ」こそが、最後に滅亡する最も純粋な相互主体的個体存在そのものであり、いわば時の流れそのものであるであろう。ゴータマ・ブッダが「いまこ

こにありありとさとった真理」とは、そのような最深層の意識の流れをも放捨してそれが滅亡したところで転回し、「あたかもランプの火が消えたとき、〔その火は〕一つ二つと数えられない存在となるように」(Sn 1074)「一つ二つと数えられない」現存在として説法することだと理解されるようになっている。それでは、かく「くり返し再生する輪廻的存在でありつづけることなき」ままに説法するとは、どのようなことか。第三問答は、きわめて難解な問題をふくむが、このような説法する存在を説いていると解釈しておきたい。ここで詳論することはできないが、難解な問題とはこうである。メッタグーは、すでに第一、第二問答においてゴータマ・ブッダに問いかけて説法を聞いているにもかかわらず、さらに「どうかわたくしにも、〔輪廻的存在で〕ありつづけることなきままに教授して下さい」と問うていることを、どう解釈するかということである。わたくしとしては、つぎのように理解しておきたい。第三問答は、メッタグーの禅定の修行がいよいよ円成してゴータマ・ブッダがさとった仏法をさとろうとするときに、ゴータマ・ブッダからさとりを証明する教授をいただきたい、というのではないか。それに対して世尊が、

もしも、わたくしが、ここなる波羅門は真理を体得して、いかなる所有もまったくなくなり、さまざまな欲望の対象にも、くり返し再生する輪廻的存在にも愛着していないと証知するならば、……そのような人こそ、ここなる輪廻の洪水を渡っている……　(Sn 1059)

(因みに原始仏典七『ブッダの詩I』講談社、一九八六年、三五〇—三五一頁の拙訳をこのように訂正したい)

と証明する。ここにおいて「証知」とは、たしかにゴータマ・ブッダが「如来」(cf. Sn 1114)として証知するのであるが、それがそのまま仏弟子のさとりの自内証になるのではないか。なんらかの意味で「万法すすみて自己を修証する」というところがあると考えられる。上述のようにゴータマ・ブッダが

「常在霊鷲山」であるとは、そのようなしかたで説法しては仏弟子達が証法しつづけていくことであろう。かく第一世代の仏弟子達は、ゴータマ・ブッダがいまここにありありとさとった根本思想を聞法したという歓喜をもって、ゴータマ・ブッダ直伝の根本の宗教体験を自らの修行実践によって修証し、そこにおいていろいろな実践上の問題を究明しながら、ゴータマ・ブッダの根本思想を展開させていったのであった。

三　神々及び魔と世尊との問答形式の韻文経典

――『雑阿含経』結集篇など――

さてウパニシャッドの哲人達からはじめて苦行者群も、したがってゴータマ・ブッダ自身も、かれのもとに来た第一世代の仏弟子達も、ひとりひとり個別に「一角の犀そっくりに」森林に一所不住に遊行し、修行しては乞食し、乞食しては修行していたであろう。ゴータマ・ブッダの説法を聞法することはあったであろうが、それも最も秘奥の真理としてごく少数の弟子に個別に伝えられたのかも知れない。ゴータマ・ブッダにしたがって「無我」の根本の宗教体験を継承する仏弟子達が漸次に多数になっていき、上述のような一群の韻文経典をつくってかれの根本思想を再確認し展開させることもあったが、かれらはいまだ基本的に個別の遊行者であった。しかし第二世代の仏弟子達になると、第一世代の仏弟子達の中のリーダーたるシャーリプトラ（舎利弗）を中心にして仏教僧伽が形成されつつあることが確認される。わたくしの現段階の仮説によれば、第二世代の仏弟子達に帰せられる韻文経典は、原初形態の『法句経』や『雑阿含経』結集篇（有偈篇）の中の古層経典群などである。この『雑阿含経』結集篇には

幾層かの韻文経典群が集成されており、第二世代のみならず第三世代以下の仏弟子達に帰せらるべき多くの韻文経典群がふくまれるが、ここでは、かなりの数の別々につくられた韻文経典群が編集されていることだけを考慮して、それ以上には新古層分析しない。それらを、まとめて第二乃至第三世代の仏弟子達の多くの韻文経典群であると考えておこう。ところでこれらの韻文経典群の中に、わたくしがかつて「祇園精舎経典群」とよんだ思想史的にもきわめて重要な一群の韻文経典がある。その第一経において神々の中の一神格がほめうたう。

いまやここに、ジェータの森の修行道場(祇園精舎)が出来上った。聖者達の僧伽が修行生活にいそしんでいて、宗教的真理(法)の王者がここに鎮座しています——このことが、わたくしの心身を歓喜でいっぱいにする。(ここでは)修行の実践も、さとりの真知も、宗教的真理も、戒律を守ることも、日常生活も、無上だ。これらによってこそ、死すべき人間存在も清浄になるのだ。りっぱな家系に生れるとか財産があるとかということによるのではない。シャーリプトラ(尊者)こそが、さとりの智慧もあり持戒も堅固にして静寂に達していて、輪廻の洪水の彼岸に達し、いま最高の修行者だといってよい。

(SN 1.5.8: SĀ-A 22.18: SĀ-B 9.27)

いまや出家して遊行し歩く仏教者達だけではなく、在家の仏教者達も、ゴータマ・ブッダの根本思想にもとづいて仏道修行したいと願うようになっている。かれら在家の仏教者達が中心となって寄進して、おそらく仏塔であるであろう「宗教的真理の王者」を鎮座せしめ、その近くに「祇園精舎」の修行道場をつくったのである。そこにおいてシャーリプトラをリーダーとする出家の「聖者達の僧伽」が孜々として戒(かい)・定(じょう)・慧(え)を修行している。在家の仏教者達も、出家の修行者達と厳格に区別されないままに共住して同じく修行することが容認されていたであろう。かくして第二世代、第三世代の仏弟子達は、いま

や出家者・在家者よりなる仏教僧伽をつくりはじめ、その仏教僧伽が漸次に構成員数からしても多数になり、伝播地域からしてもひろがっていく。

それでは第二世代、第三世代の仏弟子達は、かく仏教僧伽をつくりながら、どのようにゴータマ・ブッダの根本思想を「如是我聞」しては展開させて仏教教理へと形成していくか——これらの世代の仏弟子達は、おそらく仏教僧伽において出家・在家修行者達に説法するための経典として神々・魔などが問い世尊が答える問答形式の韻文経典を創作したり、またかれら出家・在家修行者達が読誦・礼讃などするために特定の韻律・リフレインなどをもった経典文学を新たにつくりはじめたり、これまでの韻文経典に説かれた諸概念を仏教教理へと体系化し定式化しはじめたりしている。ゴータマ・ブッダ以来の経典伝承を確実に継承しながらも、さらにどんどん苦行者文学から素材を導入したり、新しいジャンルの経典文学をつくりはじめたりなどして、多数の韻文経典群を産み出していく。ここでは、かれらが問うていた第一の根本問題、

「いったいゴータマ・ブッダの根本の宗教体験はどのような構造をもつか」

に答える経典文学として原初形態の『法句経』から一詩頌、『雑阿含経』魔章、比丘尼章から数詩頌を引用することができるにとどまる。はじめに原初形態の『法句経』の一詩頌について。現存の多数の『法句経』伝承を文献学的に比較研究して、どこまで原初形態の『法句経』を全体として復元できるかということになると、ほとんど不可能だといわざるを得ない。しかしある特定の詩頌もしくは詩頌群について、それらが本来原初形態の『法句経』に属していたかどうか、そこにおいてどの章にふくまれていたか、どのような詩句及び語句より成立っていたか、などを確定することは、ある程度可能な場合が少くない。ここに引用する一詩頌も、そのようなことが可能な一つの場合だと考えられる。原初形態の

『法句経』が、ジャイナ古経(Utt. 25. 23f.)と仏教の『古経集』(Sn 594-656, Vāseṭṭhasutta)などに共通に伝承される苦行者文学に由来する「かくかくしかじかの人を、わたくしは波羅門とよぶ」というリフレインをもつ「波羅門章」からはじまっていたことは、ほとんど確実であるが、それと相並んでゴータマ・ブッダの根本の宗教体験において発見された根本概念「深層の欲望」(愛 tṛṣṇā)を主題にした「深層の欲望章」があったことも推定してよい。この章の諸詩頌は、ほとんどすべて楽器伴奏によってうたわれるヴァイタリーヤ(Vaitāliya)韻律によりつくられていて、きわめて広く読誦されたであろう。その中に「深層の欲望」を樹木の根っこに譬喩する一詩頌がある。

譬えばこうである。根こそぎやられてしまっているのでない限り、しっかりと根をはっているのであって、截っても截っても樹木はふたたび生い茂ってくる。そのように深層の欲望になじんだ悪性がひっこ抜かれてしまうのでない限り、世間的存在の苦悩はくり返しくり返し生じてくるのである。

(Dhp 338 : Uv 3. 16)

ゴータマ・ブッダの根本思想の根本概念「深層の欲望」を樹木の根っこに譬える譬喩が適切かつ美しかったからであろう、この詩頌は、これより以後の仏教思想の展開において創造的な役割を果すこととなる。

つぎに『雑阿含経』結集篇魔章及び比丘尼章のいくつかの詩頌について。『雑阿含経』結集篇の多数の韻文経典群の中から、とくに第一の根本問題に答える韻文経典群として魔章第一経典群(十経)、同第二経典群(十経)及び比丘尼章(十経)を考え、それらの中からいくつかの詩頌を選んでごく簡単に訳解しながら、この段階でゴータマ・ブッダの根本の宗教体験がどのような構造をもつと理解されているか、を論ずる。これら三群の韻文経典は、いずれも、あきらかに第一世代の仏弟子達が「如是我聞」して展

開させたゴータマ・ブッダの根本思想を継承しているが、その上でゴータマ・ブッダの根本の宗教体験を、魔及び魔の三女が誘惑する詩頌を問いかけては、世尊とよばれる比丘及び比丘尼がかれらの正体を見破ってさとりをひらく詩頌を以て答えるという文学形式によってうたっていく。かつてヴィンディシュ(E. Windisch, Māra und der Buddha, 1895)が論証したように、この中の魔章の二群の韻文経典こそが後世の仏伝物語の「降魔成道」説話へと発達していく。いうまでもなく、「輪廻の洪水」へとニヒリズム化した歴史情況の中で多種多様な苦悩ある輪廻業的存在が存在していることが、かれらが魔の領土に住まっていることであり、そこからいよいよ解脱して自由になろうとするときに、最後にいま一度、魔及び魔の三女が誘惑しかけるのである。かれらの正体を見破ったところで、かれらが消え失せるとは、多種多様な苦悩ある輪廻業的存在の究極の根拠を究明したときに、究極の根拠が消滅して苦悩の存在から解脱して自由になることである。かくしてかれらの正体を見破ってさとった真理をうたう詩頌においてこそ、ゴータマ・ブッダの根本思想が「如是我聞」され展開されているであろう。いくつかの詩頌を引用してみる。最初にはジャイナ教的苦行者の出家の意志をうたう苦行者文学に由来する詩頌を第二世代の仏弟子が転用して一韻文経典としていたものを、さらに説話化して、魔がさそいかける。

人生は長い。そのような人生を、りっぱな人が、このように放棄してはいけない。乳呑子のように、
そのときそのときに満足して生きていくべきだ。死神など来るものか。

それに対して世尊が「これは魔だ」と正体を見破ってうたう。

人生は短い。そのような人生を、りっぱな人は、このように放棄しなくてはいけない。頭髪に火がついたように、わき目もふらず修行すべきだ。死神は必ずやって来るのであるから。

(SN 4. 1. 9 : SĀ-A 39. 4 : SĀ-B 2. 1)

あきらかにゴータマ・ブッダの根本思想を説話化している。同じく第二世代の仏弟子達の韻文経典を説話化してうたっていく中で世尊が「ブッダ(目覚めたひと)」とよばれて、この語が固有名詞化していく端緒が認められる(これまでの段階ではゴータマとよばれることはあったが、ブッダは普通名詞として用いられていた。本稿でゴータマ・ブッダとよんできたのも、これより以後の固有名詞的用法に慣例上したがったにすぎない)。魔が誘惑して、

どうして睡眠しているか……どうして涅槃に入っているように見せかけて睡眠しているか。この家に人が住んでいないと考えて睡眠しているのか。どうして日が昇っているにもかかわらず、ここで睡眠しているか。

と問いかけてくるのに対して、ゴータマ・ブッダの根本思想を以て答える。

四方に網をひろげていて(あらゆる存在をとらえようとする毒蛇の毒の本性ある)深層の欲望が存在しないのであれば、どこかに連れ出そうにも、連れ出しようがないであろう。かくして目覚めたひとたるブッダは、あらゆる存在(とくに個体存在)の所有が滅尽している故に、安らかに睡眠する。魔よ、このわたくしに、汝は何のかかわりがあろう。 (SN 4.1.7: SĀ-A 39.7: SĀ-B 2.4)

ゴータマ比丘が「ブッダ」とよばれる所以は、多種多様な苦悩の存在の根拠が深層の欲望だという根本真理に目覚めていて、深層の欲望を放捨してしまい、個体存在を所有することがなくなり、個体存在が滅尽して平安であるからである。かくして目覚めたブッダを讃嘆していく「汝が霊鷲山を山全体震動させるとも……目覚めたブッダを微動だもさせない……虚空も引裂けよ、大地も震動せよ……目覚めたブッダが何らかの所有に避難することはない」と。第一世代の仏弟子達によって多種多様な苦悩の存在の根拠がとくに個体存在の所有であり、その所有を滅尽させるべく深層の欲望を放捨しきっていくと説か

れていたのを継承して、第二世代、第三世代の仏弟子達によって、この魔と世尊との問答の経典文学がつくられているといってよい。

さてここで詳論することはできないが、第二世代、第三世代の仏弟子達は、上述の第二の根本問題「ゴータマ・ブッダの根本概念たる個体存在とは何か」を究明していって、〃個体存在とは、苦悩と安楽の気分の根拠となる五種の認識能力プラス自我意識の六種の認識する存在(六処)だ〃と思惟したり、〃個体存在とは身体存在(色)・気分存在(受)・社会存在(想)・歴史存在(行)・意識の流れ(識)の五種の根幹存在(五蘊)だ〃と思惟したりするようになっている。したがって第一の根本問題「ゴータマ・ブッダの根本の宗教体験はどのような構造をもつか」を問うところにおいても、当然、これら六種の認識する存在・五種の根幹存在などによってゴータマ・ブッダのさとりの宗教体験を説くこととなる。魔章第二グループや比丘尼章の韻文経典群は、同じく魔と世尊・比丘尼との問答をうたっていってクライマックスにおいて、これらの新しく定式化されはじめた仏教教理によってゴータマ・ブッダの根本の宗教体験を説く。それらは、いずれも原始仏教思想史上きわめて重要な詩頌群であると考えられるが、一、三を引用しておこう。

欲求の対象となっているもの、欲望の対象となっているもの、さらには魅力ある対象となっているものはといえば、色形であり音声であり味覚であり香臭であり感触であり思考される存在であって、それ以外ではない。その限りについて存在するといわれる。これらの諸存在は、恐怖すべき世間的存在の経験の対象である。これらの諸存在にとらわれて世間的存在は、無知蒙昧の支配するままになっている。これらの諸存在から超出して、目覚めたブッダに従う仏弟子は、あるがままに自覚しつつ死すべき存在を超越し、日輪の如くに四方八方を照明する。　(SN 4. 2. 7 : SĀ-A 39. 23)

かくあらゆる欲求・欲望・魅力の対象は六種の認識対象に外ならないと思惟しながら恐怖し厭離しつつ、あるがままにいまここの現存在なる六種の認識する存在を自覚し、その自覚を深めて禅定に入っていって、いまここの現存在から超出する、そのとき日輪の如くに四方八方を照明する——というようにゴータマ・ブッダの根本思想が仏教教理によって理解されている。これより以後、このように仏教教理的に理解されたゴータマ・ブッダの根本思想が、「六種の認識する存在(六処)」の哲学として最後段階の韻文経典を経て散文経典においてさらに展開していく。

つぎに比丘尼章の韻文経典群の美しい諸詩頌の中から、一詩頌だけを引用する。セーラー比丘尼が山中の樹下で禅定修行していて、いよいよ解脱して自由になろうとするときに、魔が誘惑してくる。

いったい誰が〔あなたの〕いまここの身体存在をかつてつくったか。いったいどこに〔あなたの〕身体存在をつくった者がいるか。〔あなたの〕身体存在はどこで生じてきて、どこで滅していくか。

セーラー比丘尼は、禅定修行によって表層の存在を滅尽させては深層の存在を究明してきて、いよいよ最深層の個体存在から解脱して自由になろうとしているであろう。ここで身体存在というのは、そのような最深層の個体存在であると考える。いわば「百尺竿頭」に立って、その百尺竿頭が問題化してきている。彼女は、いまここの現存在たる個体存在の真相を看破する。

いまここの悪性やみ難い身体存在は、自己同一的なる〔自我主体にもとづく身体存在〕によってつくられたのでもなければ、〔そのときそのときに〕別異なる〔個別の身体存在〕によってつくられたのでもない。〔いまここなる身体存在は〕諸条件に条件づけられて生成し、諸条件が滅亡することによって帰滅する。

譬えば、こうである。世間一般でいう意味での種子は、田畑に播かれると大地の地味と水との両者

にもとづいてこそ、成長する。そのようにいまここなる〔五種の〕根幹存在・〔六種の〕認識の場・六種の認識する存在も、諸条件に条件づけられて生成し、諸条件が滅亡することによって帰滅する。

(SN 5. 9 : SĀ-A 45. 6 : SĀ-B 12. 6)

この段階においてゴータマ・ブッダの根本概念「個体存在」は、五種の根幹存在・六種の認識の場・六種の認識する存在(蘊・界・処)へと分析されて仏教教理化されている。ゴータマ・ブッダは禅定修行によって深層の欲望を放捨しては放捨して、いまここの現存在たる個体存在を「わたくしのもの」として所有しない、自己同一的な自我主体としないことによって解脱して自由であったが、ここでセーラー比丘尼は、いまここなる五種の根幹存在・六種の認識の場・六種の認識する存在が「自よりも生ぜず」すなわち自我主体にもとづく自己同一的な諸存在によってつくられるのでもなく、「他よりも生ぜず」すなわちまったく別異なる諸存在によってつくられるのでもなくして、「縁起する」すなわち諸条件に条件づけられて生成すると思惟しつつ、解脱して自由になろうとしている。無限の過去以来存続しつづけてきた根幹存在・認識の場・認識する存在は、自我主体にもとづいて自己同一的であるのでもなければ、自我主体が存在しないからといって相互に別異であり無関係であるのでもない、そうではなくして無限の過去以来の存在が主条件(因)となり他の諸条件が副条件(縁)となって生成する、かく「縁起」するのであって「無我」であると思惟している。これより以後、ゴータマ・ブッダの根本の宗教体験は、無限の過去以来、根幹存在・認識の場・認識する存在が諸条件に条件づけられて生成するという「蘊・界・処」の「無我」なる「縁起」の真理をさとることであると仏教教理的に理解されるようになり、種々なる仏教教理を統合する根本教理として「縁起」思想がさらに発達していく。

四　最新層の韻文経典から初期散文経典
――縁起説の成立――

第二世代の仏弟子達の頃よりはじまって第三世代、第四世代乃至第五世代へと漸次に発達してきた仏教僧伽は、一方で歴史的にも社会的にも根本的な文化活動として勢力範囲を拡大するとともに、他方で僧伽内部において種々なる僧伽統制上の諸問題を胚胎させたようだ。ゴータマ・ブッダの涅槃入滅後、約百余年と考えられるマウリア朝アショーカ王のインド全土統一（紀元前二六一年）とその後の仏教教団帰依は、在家信者の僧伽への参加を飛躍的に増大させ、僧伽の統制、とくに出家修行者の規律維持等に多大の問題をもたらしたであろう。わたくしの現在の仮説では、アショーカ王治世の晩年になって仏教僧伽は、大きく二つに根本分裂するのではないかと考えている。一は、アショーカ王の領土内にとどまって王の詔勅の如くに出家者と在家者の共住の戒律・修行生活を容認したグループ（大衆部）。二は、アショーカ王の領土外に逃れて出家者だけの戒律・修行生活を厳守するが、但し出家者が必ずしも在家者を排斥したのではなく、ともに説法聞法し修行することもあったであろうグループ（上座部もしくは雪山部）。わたくしはいまだ論証し得ていないが、かかる出家教団の成立にともなう新しい教団活動が、古来の韻文経典の伝統を継承しながらも、新しく散文経典を発達させることを必然ならしめたであろう。ここでは最新層韻文経典が、これまでの韻文経典の諸層で発達してきた諸仏教思想を集成した後に、それをいわば原点として初期散文縁起経典が発達することを論じて結びとする。

最新層の韻文経典群であるとわたくしが仮説しているのは、『古経集』第一蛇章、第二小章、第三大

章の諸経典(それらのすべてではないにしても)及び『長老偈』『長老尼偈』などであるが、それらの中で『古経集』大章の「一対になった根本真理の思惟」(Sn 724-765)は、上述した韻文経典の諸層における諸仏教思想を集成して、「四つの根本真理」(四諦)の仏教教理を確立しようとする。初期散文経典の形式によって、序分があって本経の主題を提示する——月の十五日、布薩会の日、満月の夜に世尊が沈黙して坐す比丘達の僧伽に説法される、「……さまざまなさとりにみちびく諸真理があるが、それらを聴聞するのは、究極的にはいかなる根本真理を思惟するためか、と問う人々があろうが、かれらにつぎのように答えるがよい。「究極的には一対になった根本真理を真実なるがままに知るためである」と。かくしてその一対になった根本真理として「四諦」の根本真理が説かれる。

もしも、㈠苦悩の存在と苦悩の存在の根拠とをさとりの知によって知り、㈡どこであらゆる苦悩の存在があますところなく滅亡するか、そして〔何が〕苦悩の寂滅に至る修行道かをさとりの知によって知るならば、そのような人々こそが、禅定の思惟によっても、さとりの智慧によっても、完全に解脱して自由であり……老いぼれ死にゆく存在に近づくことがない。(Sn 726-727)

はじめに仏教の究極の根本真理とはこのような四諦の根本真理であると確定した上で、以下、これまでの韻文経典の伝統の中から仏教の根本真理を説く諸詩頌——すなわち上述の第一の根本問題に答える諸詩頌——を列挙する。最初は、第二節で論じたメッタグーの問いに答える世尊の詩頌である。

いかなるものであるにせよ、世間的存在には多種多様な苦悩が存在しているが、それらの苦悩は、〔とくに個体存在を〕所有することが存在根拠となって現前してくる。……

それ故に〔とくに個体存在を所有することこそが〕苦悩が生成してくる存在根拠であると思惟しつづけて、さとりの知によって知り、〔とくに個体存在を〕所有することをしないようにするがよい。

(Sn 1050 cd-1051 : Sn 728)

ここに論じた原始仏教思想の展開においてこの詩頌が中心的な役割を果したことを考えると、この詩頌の思想こそが「四諦」の根本真理の原型となったといえるであろう。以下につづけて説かれる諸詩頌は、必ずしもそのままの形で先行韻文経典の中にあとづけられるとは限らないが、「根本真理の無知」(無明)、「歴史存在」(行)、「意識の流れ」(識)、「対象経験」(触)、「気分存在」(受)、「深層の欲望」(愛)などなどの根本概念を順次に取上げて、それらが、それぞれ一対になった根本真理の構造をもつことをうたっていく。最後に第三節に論じた比丘尼章の詩頌から「あらゆる欲求・欲望・魅力の対象は六種の認識対象に外ならない」云々と説く詩頌を引用し、さらに六詩頌を加えて一対になった根本真理をうたう詩頌群の結論としている。この経典は、あきらかに上述した韻文経典の諸層における諸仏教思想を集成して「四諦」の根本真理を確立し、そのことによってラ・ヴァレ・プサンが指摘したように縁起思想の原型ともなり、縁起思想発達の原点ともなるであろう。それでは、これを原点としてどのように縁起思想が発達するか。

さて初期・中期・後期の散文経典の諸層において、どのように縁起思想が発達して十二支縁起説へと完成されていくか、を論述することは、この稿の主題ではない。しかし上来論じてきた韻文経典の諸層における原始仏教思想の展開がこの段階で縁起思想へと帰結していくことだけは述べておく必要がある。というのは、ゴータマ・ブッダの根本思想は縁起思想であると経典自身が説くようになるからである。ここに、かつて和辻哲郎博士が名著『原始仏教の実践哲学』(岩波書店、一九二六年、二七四—二九四頁)において最古の発達段階の縁起系列を説くと考えられた初期散文縁起経典(SN 12. 66 : SĀ-A 12. 9 : Nidānasaṃyukta 9)がある。わたくしはこの縁起経典こそが、上述、最新層韻文経典の「一対になった根本

真理」を継承して縁起説を形成しはじめたであろうと考える。ごく簡単に論じておく。

この最初の縁起経典において世尊は、はじめに比丘達に問う、「比丘達よ、諸君はわたくしがかつて説いた心の内に直々にさとる宗教体験(antaḥsaṃmarśa)を直々にさとっているか」と。この世尊の問いは、上述したように第一世代の仏弟子達がゴータマ・ブッダの根本の宗教体験を「いまここにありありと真理をさとっているのであって伝承や伝聞によるのではない真理」として伝えたことにもとづくであろう。ゴータマ・ブッダ自身が心の内に直々にさとった根本の宗教体験が、次々の世代の仏弟子達によっても心の内に直々にさとられていく。すなわち、ゴータマ・ブッダが「いまここにありありとさとった」根本思想が、第一世代の仏弟子達によっても、それより以後の世代の仏弟子達によっても「いまここにありありと」直々にさとられたのであり、そうであるからこそ、ゴータマ・ブッダの根本思想が「如是我聞」されて、ここに論じたように展開してきたといってよい。ある一人の比丘が出て、心の内に直々にさとったといったのを肯うことなく世尊が自ら説法する。

つぎのように〔さとりの知によって知る〕とき、比丘たる者、心の内に直々にさとる宗教体験をさとっているのである。ここに世間的存在には多種多様な苦悩・老死が生成してくるが、……これらの苦悩は〔個体存在の〕所有を存在根拠としている……〔個体存在の〕所有は、深層の欲望を存在根拠としている……深層の欲望が生成するのは、いかなるものであれ、世間的存在における愛好する身体存在に対してである。世間的存在における愛好する身体存在とは、眼〔の認識能力〕である……耳……鼻……舌……身体〔の認識能力〕であり、自我意識である……もしも沙門や波羅門達が……愛好する身体存在をいつまでも存在する……安楽である……無病息災であると考えるならば、かれらは深層の欲望を増大させる……〔個体存在の〕所有を増大させる……苦悩を増大させる。生れては老い

ぼれ死にゆき……苦悩する存在から解脱して自由にならない。譬えば……炎天にさらされ喉はからからで渇ききった男が、色も澄み香りもよく味もおいしいが毒の混じった水を飲む如くである……もしも沙門や波羅門達が……愛好する身体存在をうつろいゆく……苦悩である……病いあり不安であると考えるならば、かれらは深層の欲望を放捨する……〔個体存在の〕所有を放捨する……苦悩を放捨する。生れては老いぼれ死にゆき……苦悩する存在から解脱して自由になる。譬えば……炎天にさらされ喉はからからで渇ききった男が、色も澄み香りもよく味もおいしいが毒の混じった水を飲まない如くである……

(SN 12.66 : SĀ-A 12.9 : Nidānasaṃyukta 9)

詳論するまでもなかろう、あきらかにゴータマ・ブッダの根本思想が上述のように韻文経典の諸層を経て最後に「一対になった根本真理」へと展開したのを承けて、いまや、この最初の散文縁起経典においてゴータマ・ブッダの根本思想が縁起説へと展開しはじめている。和辻博士がいみじくも主張されたように「生れては老いぼれ死にゆく存在」にとって「個体存在の所有」は存在根拠であり、いわば論理的条件づけである。ここに存在論的根拠づけがあるといってよい。また後者にとって「深層の欲望」も、さらにこの後者にとって「六種の認識する存在」も存在根拠であって、存在論的に根拠づけている。上述の「一対になった根本真理」においても「老いぼれ死にゆく苦悩の存在」の存在根拠として「個体存在の所有」あるいは「根本真理の無知」あるいは「歴史存在」あるいは「意識の流れ」あるいは「深層の欲望」等々がそれぞれ列挙されていたのであり、一々、いわば論理的な根拠づけ、存在論的根拠づけ、の関係にある。故にこの経典において説かれはじめた「老いぼれ死にゆく存在」→「〔それぞれの種類の生物として〕生れてくること」→「〔個体存在の〕所有」→「深層の欲望」→「六種の認識する存在」の概念体系は、より深層の存在根拠を究明していく存在論的根拠づけだといってよい。ここでは最深層

の根拠たる「深層の欲望」を放捨しきってしまうことによって存在論的根拠づけが滅亡して、解脱の自由を体得する。

他方、ここでは詳論し得なかったが、上述の第二の根本問題「個体存在とは何か」を問う思想展開において、韻文経典の中ですでに「個体存在」の存続が「自よりも生ぜず他よりも生ぜず」して「縁起」し「無我」であるという「縁起」の真理が説かれるようになっている。初期散文縁起経典の一つにおいて、いかにして「意識の流れ」が過去世より現在世へと存続して「個体存在」を入胎させ「生」れて成長し「老死」するかが問われ、ここに「意識の流れ」→「個体存在」→「生れること」→「老死する存在」の概念体系が成立すると、やがて「縁起」の真理は、「意識の流れ」によって「個体存在」があり「個体存在」によって「意識の流れ」があるといういわゆる「相依性」だと解釈されるようになる。このように解釈されるとき、「個体存在」とは無限の過去よりの無数の経験する存在の持続であり、「意識の流れ」とはいまここに経験しつつある存在である。後者は滅しつつ前者を条件づけ、前者が条件づけることによって後者が生ずる、かく相互に条件づけあって存続し「自よりも生ぜず他よりも生ぜず」、「縁起」し「無我」であると理解されている。故に「縁起」とは、本来、いわば時的根拠づけであるといってよい。ここでは最深層の両存在が相互に条件づけあって「縁起」し「無我」であるとさとりの知によって知ることによって時的根拠づけが滅亡して涅槃の寂滅を証する。

いずれも最新層韻文経典を継承するこれら二つの最初の散文縁起経典からして、以後、散文縁起経典の諸層が発達していくが、そこにおいて十二支縁起説に至るまでの諸支縁起説は、これら両種の概念体系による根拠づけを融合することによって発達していく。ここでは最後に代表的縁起経典『城邑経』(SN 12. 65. 1 : SĀ-A 12. 5 : Nidānasaṃyukta 5)に言及する。この経典によると、ゴータマ・ブッダは、

いまだ無上なる正しい菩提をさとっていなかったときに、「老死する存在」の存在根拠を究明して「個体存在」と「意識の流れ」の相依性に至る十支を思惟し、「老死する存在」の滅亡の根拠を究明して「根本真理の無知」に至る十二支を思惟し、かく「縁起」の真理を思惟して無上なる正しい菩提をさとった、おそらくそのときかれのいまここなる現存在が転回して説法する存在となったのであろう、かれは「古えの聖者たちがふみゆきふみついでいった古えの道・古えの小路・古えの細道に到達した」という。

以上のように第一の根本問題「ゴータマ・ブッダの根本の宗教体験は何か」に答える諸経典の系譜をたどってきて、わたくしの試論の結論はこうである——このように韻文経典の諸層から散文経典の諸層へとゴータマ・ブッダの根本思想の展開過程をあとづけるときに、はじめてゴータマ・ブッダの根本思想は「縁起」思想であるということができるのではないか、と。

略号表

Āy: W. Schubring, Ācārāṅgasūtra (Āyār'aṅgasuttaṃ), Erster Śrutaskandha, Abh. f. die Kunde des Morgenlandes, Bd. XII, Nr. 4, Leipzig 1910.

Dhp: V. Fausböll, Dhammapadam, 1855.

MuṇḍU: J. Hertel, Muṇḍaka-Upaniṣad, Kritischer Ausgabe, Leipzig 1924.

Nidānasaṃyukta: Ch. Tripāṭhi, Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta, Sanskrittexte aus den Turfanfunden VIII, Berlin 1962.

SĀ-A:『雑阿含経』(大正蔵経第二巻所収、経典番号は赤沼智善『漢巴四部四阿含互照録』一九二九年による。次も同様)。

SĀ-B:『別訳雑阿含経』(大正蔵経第二巻所収)。

SN : L. Feer, Saṃyutta-Nikāya, Pali Text Society ed., Part I, Sagāthavagga 1884.
Sn : D. Andersen and H. Smith, Suttanipāta, Pali Text Society ed., 1965.
Utt : J. Charpentier, The Uttarādhyayanasūtra(Uttarajjhayanasutta), Uppsala 1922.
Uv : F. Bernhard, Udānavarga, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Bd. I, Göttingen 1965.

2

初期仏教思想の生成

——北伝阿含の成立

榎本文雄

序

ここで扱う北伝阿含とは、インドから北の中央アジアや中国へ伝わった阿含経典、すなわち、北伝の初期仏教経典の総称である。阿含とは、梵語の Agama の音写で、伝えられてきた聖典やその教えを意味する。

阿含経典中の各経をはじめ仏教の経典は、「私は次のように聞きました」という冒頭句に始まり、「私」なる人物が、主に仏陀の説法について聞き伝えたことをまとめるという体裁をとる。ところが、その「私」なる人物が誰なのかが明らかにされることはない。[1] しかも、この匿名の人物は、いつ、どこで、その経典をまとめたかという点も明かさない。さらに、経典は、成立後も、伝播の過程で変化や発展を経ており、現存の経典が成立当初の姿をそのまま伝えていることはまずない。[2] しかし、これらの点が解明されない限り、経典の思想を仏教思想史上に正しく位置づけることはできない。そして、その思想史が解明されない限り、仏教思想そのものの十全な理解も得られないのである。ここに、仏教経典の成立と展開が究明されねばならない所以がある。

一　阿含経典概観

阿含経典は次の四、ないし、五つの部分から成る。これらは、初期の仏教教団が南方上座部、説一切有部、法蔵部など約二〇の部派に分かれて後は、それらの部派ごとに伝承されてきた。そのため、部派

が違えば内容は相当異なり、使われる言語や名称まで異なる場合もある。

(1)『長阿含』(Dīrghāgama)、南方上座部では、『長部』(Dighanikāya)——比較的長い経を集めたもの。

(2)『中阿含』(Madhyamāgama)、南方上座部では、『中部』(Majjhimanikāya)——中ぐらいの長さの経を集めたもの。

(3)『雑阿含』あるいは、『相応阿笈摩』(Saṃyuktāgama)、南方上座部では、『相応部』(Saṃyuttanikāya)——比較的短い経を内容に応じて分類して集めたもの。

(4)『増壱阿含』(Ekottarikāgama)、南方上座部では、『増支部』(Aṅguttaranikāya)——比較的短い経を、その主題に含まれる数(一種の罪が主題なら一)に応じて分類し、順に配列したもの。

(5)『小阿含』(Kṣudrakāgama)、あるいは、『雑蔵』、南方上座部では、『小部』(Khuddakanikāya)——上記の四阿含や四部に収められなかった、主に比較的小さな経典を集めたもの。ただし、説一切有部などでは、これを第五阿含とせず、経律論の三蔵に含めない場合もある。(3)

二　阿含経典の成立年代

多くの部派が伝えるところによると、仏陀の死後すぐに、その教えは、これらの四、ないし、五つの部分から成る阿含経典に編纂されたという。これを第一結集と呼ぶ。確かに、何らかの形で仏陀の教えはまとめられたと考えられるが、阿含経典全体の編纂がこの時になされたという伝承を史実として裏づける資料はない。

紀元前三世紀のアショーカ王の碑文のなかに、仏陀の説いた七つの教説が列挙される。碑文自身はそ

れらの内容には言及しないため、各々の教説がどの経に当たるかを確定することは困難であるが、その幾らかは既に現存の阿含経典の中に比定されている。[4] このことから、ある程度の阿含経は、当時既に成立していたことが知れる。しかし、『長阿含』などのまとまった形の阿含経典が成立していたか否かは不明である。

また、南方上座部の註釈文献の中に「『長部』を暗唱するアバヤ長老」(Dīghabhāṇaka-Abhayatthera)や「『相応部』を暗唱するチューラ・シーヴァ長老」(Saṃyuttabhāṇaka-Cūlasīvatthera)と言う呼称が見られ、これら両者は、紀元前の二世紀末から一世紀前半頃の実在のスリランカ人であることが判明している。[5] したがって、これらの呼称が後代の付加でなければ、彼等がそれぞれ暗唱していた『長部』や『相応部』は、当時のスリランカに実在していたことになる。

次いで、紀元前二世紀から後一世紀頃、中インドのバールフトやサーンチーの仏塔に刻まれた奉納文の中に、「五部に通じた」(pacanekāyika)と言う寄進者の称号が見られる。[6] この「五部」は、南方上座部に属する阿含経典の五つの部分を示す「五部」(pañca nikāya)に相当する語であるので、当時、すでに『長部』などの五分類が知られていたと推定されている。[7]

そして、二、三世紀頃、南インドのナーガールジュナコンダやアマラーヴァティーの仏塔に刻まれた奉納文の中に「『長・中部』を記憶している」(Dīgha-Majhima-nikāyadhara)や「『相応(部)』を暗唱する」(Saṃyutakabhanaka)と言う語が見られる。[8] これが、『長部』、『中部』、そして、おそらく『相応部』の存在を示す最古の確実な資料である。

一方、二世紀の半ばには、安世高によって阿含経典の中の幾つかの経が漢文に訳される。[9] しかし、『長阿含』などのまとまった形を取る阿含経典は未だ訳出されず、したがってそれら各阿含が成立して

いたという保証はない。他方、同じ頃、支婁迦讖によって大乗経典が漢訳されている。これら各阿含の成立が大乗経典の成立に先行するとは限らないのである。ただし、おそらく法蔵部の『雑蔵』に含まれるガンダーラ語の『法句経』がその頃すでに成立していたことは、現存する写本断片の研究から明らかにされている。[10] 三世紀になると、それぞれ、南方上座部の『小部』中の『ダンマパダ』と『スッタニパータ』第四章に相当する、『法句経』と『義足経』が漢訳される。そして、四世紀の末から五世紀の前半にかけて、帰属部派はそれぞれ違うものの『増壱阿含』、『中阿含』、『長阿含』、『雑阿含』が相次いで漢訳され、これら四阿含が名実ともに存在していたことがここに初めて確認できるのである。インド、ネパール、パキスタンのギルギット地方、チベット、中央アジアなどで阿含経典のインド語原典が発見されているが、それらは、殆ど断片ばかりで、しかもその現存写本の大多数が書かれたのは、上記の漢訳阿含経典の訳出以降であり、したがって、その成立も、相当後代の可能性がある。

三　漢訳阿含経典の成立

前に述べたように、北伝阿含のインド語原典は断片的な形でしか残存しないが、漢訳の北伝阿含はまとまった形で現存する。ここでは、紙数の関係もあり、現在『大正新脩大蔵経』の「阿含部」に収められているこの漢訳の四阿含の成立に焦点を当てて検討してみる。なお、『大正新脩大蔵経』の「本縁部」や「経集部」には、上述した『法句経』や『義足経』などの、第五阿含に相当するものに分類できる経典が収められている。

1 『長阿含』

『長阿含』は、四一二―四一三年に、罽賓出身の仏陀耶舎(Buddhayaśas)と涼州出身の竺仏念によって訳出された。その原本はガンダーラ語で伝えられ、法蔵部に属していたと考えられている。(11)

2 『中阿含』

(1) 漢訳者

漢訳の『中阿含』には、三八四―三八五年に兜佉勒(現在アフガニスタン北部のトハーリスターン)出身の曇摩難提(Dharmanandin)が竺仏念の助けを借りて訳出したものと、三九七―三九八年に罽賓出身の瞿曇僧伽提婆(Gotama Saṃghadeva)が訳出したものとの二本が存在した。この中、現存するものが何れの訳者の手に成るものかが問題になっていたが、近年の研究で瞿曇僧伽提婆(僧伽提婆と略称する)の訳であると確定されている。(12) 他方、曇摩難提訳の『中阿含』は、全体としては散逸してしまったが、それを構成していた経の幾つかは、他の訳者に帰せられたり、訳者不明の経とされたりして、今に伝えられている。(13)

ところで、現存の『中阿含』の訳者は僧伽提婆であるが、その原本は罽賓出身の僧伽羅叉(Saṃgharakṣa)が伝持、もしくは、暗唱してきたと記録されている。(14) したがって、『中阿含』の原本は罽賓地方で伝承されていた可能性が濃い。この罽賓は、四―五世紀において、インド仏教の一大中心地と見做されていた場所で、当時、インドから中国へ仏典を伝え、翻訳に当たったのは、ほとんど罽賓出身か、罽賓で仏教を学んだ人々であり、中国人たちも罽賓を目指してインドに旅立った。そして、中国の南北朝時

代において、罽賓と言えば、インド北部のカシュミールを指すと従来は信じられてきた。それは、かつて、白鳥庫吉教授が罽賓の所在地を、前漢より晋初にかけては現在パキスタン領のガンダーラ、南北朝時代はカシュミール、隋唐は現在アフガニスタン領のカーピシーを指すと論述したことによる。[15] もっとも、隋代の罽賓は、カーピシーではなく、カシュミールを指すことは、近年の桑山正進教授の研究で明らかにされている。[16] ところが、その桑山教授の最近の研究[17]や、古くは足立喜六教授の研究[18]によると、四―五世紀の罽賓も、カシュミールではなく、ガンダーラを指す場合があるという。

その根拠は次の如くである。五世紀の初めに法顕がガンダーラのプルシャプラで仏鉢を見た。そして、『高僧伝』(五一九年成立)によると、同じ頃、他の中国人たちは、罽賓で仏鉢を見ている。しかも、この両者の仏鉢は同一のものと見做しうるので、『高僧伝』の罽賓は漢時代のようにガンダーラを指すと見るべきである。さらに、桑山教授は、カシュミールには、七世紀以前の仏教遺跡が殆どない点もその根拠にしている。[19]

ところで、僧伽提婆や僧伽羅叉が罽賓出身であるという記録は、実は、『高僧伝』より遥か以前の道慈の『中阿含経序』に見えるものである。[20] 同時代の道安や慧遠も僧伽提婆が罽賓出身であると記している。[21] この中、道慈は、『中阿含』などの諸経論の漢訳に際して、その筆受をした人物であり、道安や慧遠も仏典の漢訳事業に関与している。そして、こと翻訳仏典に関する限り、そこに見られる罽賓は、インド語では、ガンダーラではなく、カシュミールの訳語であることは、『中阿含』の訳出時代以前から『高僧伝』成立期にいたるまで一定している。[22] したがって、このような、仏典の漢訳に関係した人々にとって、罽賓はカシュミールの訳語と意識されていたと推定される。

ところが、道安の著作の一つである『鞞婆沙序』の中に次のような文章がある。

罽賓の沙門僧伽跋澄、此の経(『鞞婆沙論』)を諷誦すること四十二処、是れ尸陀槃尼の撰する所のものなり。長安に来至し、趙郎、飢虚在往、求めて焉を出さしむ。其の国の沙門曇無難提筆受して梵文と為し、……[23]

ここで、道安は、曇無難提(Dharmanandin)を「其の国の沙門」と呼んでおり、「其の国」とは、文脈上罽賓を指す公算が強い。ところが、この同一人物を当の道安が『増壱阿含経序』では、兜佉勒国、すなわち、トハーリスターンの人と呼んでいる[24]。道安にとって、トハーリスターンは、罽賓と同じ地域、あるいは、罽賓の一部をなす地域であった可能性が強い。

また、道安の著作のひとつで、現在散逸してしまったものの中に『西域誌』と言う書物がある。たまたま、この書物は、『水経注』の中に『釈氏西域記』として引用されている。そして、この『釈氏西域記』からの引用文の中で、道安は、「新頭河(インダス川)は罽賓」を通ると記している[25]。ところが、インダス川の本流はカシュミールを通らない。したがって、ここで道安は、罽賓を、カシュミールとは別の地域か、あるいは、カシュミールやインダス川本流域を含む広範な地域と見ているようである。

以上のような次第で、結局、道安のいう罽賓は、必ずしもカシュミールのみを指すのではなく、トハーリスターンやインダス川本流域を含めた広範な地域、例えばクシャーナ国全体を指していた可能性がある。したがって、四―五世紀において罽賓が何処を指すかということもこのような視点から再考する必要がある。現に、漢訳者の鳩摩羅什による加筆が指摘されている[26]『大智度論』(四〇五年訳)では、現在アフガニスタン領のカーピシー(むしろ、ナガラハーラか?)を指す公算の強い罽賓の用例が指摘されている[27]。かくて、僧伽提婆や僧伽羅叉の出身地であり、『中阿含』の原本が伝えられていた場所は、カ

シュミールからアフガニスタンに及ぶ北・北西インドの中のどこかということになる。

(2) 原本の言語

近年の研究によって、『中阿含』のインド語原本にはガンダーラ語が用いられていたと推定されている。[28] ガンダーラ語とは、少なくとも紀元前三世紀から後三世紀に至るまで、ガンダーラを中心に現在中国領の東トルキスタンでも使われていた中期インド語の一種であり、現在、インダス川上流域やカシュミールで用いられているダルディク語がその後裔と見られている。[29] このことから、『中阿含』の原本は、以上の地域、すなわち、ガンダーラ、カシュミール、東トルキスタンの内のどこかで伝えられていたと推定できる。[30]

(3) 教理内容

従来の教理内容を中心とした研究では、『中阿含』は説一切有部に近い他部派、もしくは、ガンダーラあたりの傍系の説一切有部に属し、『雑阿含』や『阿毘達磨大毘婆沙論』(『大毘婆沙論』と略称)などがカシュミールの正統説一切有部を代表するものとされていた。[31] その根拠として、赤沼智善教授は、『中阿含』の中に説一切有部的要素と並んで非説一切有部的な要素も幾つか見られることを指摘している。[32] ここでは、まず、この赤沼教授の挙げる非説一切有部的要素を幾つか再検討してみたい。

まず、仏陀が解答せず沈黙を守った(無記)と言う形而上学的な質問の内容を見ると、『中阿含』は、南方上座部のパーリ経典と同じく一〇項目の質問を含むのに対し、『雑阿含』などの説一切有部系の文献では四項目が付け加わり、一四項目を数える。また、法蔵部所属と考えられている『長阿含』では一

六項目となっている。これが赤沼教授の第一の指摘である。

ところが、説一切有部系の論書の中で古い時代(三八三―三九〇年)[33]に漢訳された『鞞婆沙論』が引用する経文には、『中阿含』と同じ一〇項目が挙げられている。[34]したがって、この一〇項目説は、必ずしも『中阿含』の非説一切有部的要素とは成り得ない。また、この一〇項目説と一四項目説とでは、一〇項目説の方が古いと考えられている。[35]南方上座部のみならず、説一切有部でも初期の頃は、この一〇項目説を保持し、それが『鞞婆沙論』に伝えられていたのであろう。[36]ところが、説一切有部系の教団では、後に、一四項目説に改め、それが『雑阿含』などの文献に反映していると見られる。ゆえに、『中阿含』の一〇項目説も、説一切有部の初期の教理を示しているものとも考えられるのである。

赤沼教授の挙げる第二点は、いわゆる十二分教の各項目の列挙順である。十二分教とは、形式や内容によって仏陀の説法を一二に分類したものであるが、その順序は部派に応じて相違がある。そして、『中阿含』に見られる十二分教の項目は、『雑阿含』や『大毘婆沙論』などの説一切有部系の文献に見られるものと一個所順序が入れ替わっている。

しかし、その後の研究によって、この点は、『中阿含』が、説一切有部系内部で、『雑阿含』や『大毘婆沙論』などとは異なる系統に属していたことを示すものであり、また、この場合は『雑阿含』などの方がより本来的な伝承を残していると推定されている。[37]

第三点は、『中阿含』と『雑阿含』の双方に全く同一の経が収められており、このことは同じ部派の経典としては不似合いであると言う指摘である。しかし、このような同一経は、同じ部派内、たとえば南方上座部の経典にも収められているので、この指摘も決定的ではない。[38]

第八、第九点は、説一切有部系の『阿毘達磨順正理論』(『順正理論』と略称)の引用する『中阿含』の

経文が、現存の漢訳『中阿含』のそれと異なっていると言う指摘である。そして、第一〇から最後の第一五点までは、『順正理論』の中に、昔は存在したが当時すでに散逸していた経[39]の幾つかが、その内容の一部と共に引用されているが、それら散逸経が現存の漢訳『中阿含』に存在すると言う指摘である。しかし、これらは、五世紀後半に成立した『順正理論』が、説一切有部系内部で現存の『中阿含』と相異なる系統に属していたこと、さらに、現存の『中阿含』が説一切有部系内部の古い伝承を残していることを物語るものともとれる。

以上の次第で、赤沼教授が指摘する諸点は、いずれも『中阿含』の非説一切有部的要素として確実なものとは成り得ない。これらは、むしろ説一切有部系内部に諸系統があり、現存の『中阿含』が、『雑阿含』や『大毘婆沙論』などと異なる系統に属していたことを示すものであろう。上述したように、『中阿含』には、説一切有部特有の要素も多く認められているからである。また、『中阿含』に古い伝承がしばしば残っていることは、『中阿含』の韻文部の分析からも確認できる。[40]

さらに、最近、シュミットハウゼン教授が、いわゆる他心智(他人の心を見抜く知)などの内容項目の検討によって論証したように、『中阿含』は『阿毘曇八犍度論』(『八犍度論』と略称)と同じく説一切有部の本来の伝承を残しているのに対し、従来、正統派の説一切有部文献とされていた『雑阿含』や、『大毘婆沙論』などの玄奘訳のアビダルマ論書、さらに梵文や西蔵訳で現存する説一切有部系論書は、根本説一切有部の影響を受け改変された新たな伝承を示している。[41]『八犍度論』は、最近の研究によると、カシュミールの説一切有部が伝承したものと考えられている。[42]

最後に、天界の神々の数え方を見ると、『中阿含』は、説一切有部系の中では、カシュミールの論師たちの説に一致し、「西方」の論師たちや、トハーリスターン出身と言われる法勝の説とは異なる。[43]

このようにして、『中阿含』の教理内容は、ガンダーラの傍系の説一切有部というより、カシュミールにおける説一切有部の本来の思想を反映していると見るべきであろう。

(4) 小　結

以上、漢訳者の出身地、原本の言語、教理内容の三点にわたって検討した結果を総合すると、『中阿含』の原本は、カシュミールの説一切有部教団において、ガンダーラ語で伝えられていたと推論できるのである。

3　『雑阿含』

『雑阿含』は、四三五―四四三年に中インド出身の求那跋陀羅(Guṇabhadra)が翻訳した。ところが、訳出後、本来の漢訳『雑阿含』を構成していた五〇巻の内、二巻分がそっくり散逸してしまい、そこに他の経典が入り込み、しかも巻の順序が大幅に乱れたものが現存の『雑阿含』である。近年の研究で本来の巻の順序と組織が復元された。(44)

『雑阿含』(45)の原本の成立にあたってはマトゥラーの教団が関与しているようである。また、その帰属部派は、上述したように、従来、説一切有部の正統派と言われていたが、近年の研究で、むしろ根本説一切有部系の伝承が『雑阿含』の中に認められることが明らかになってきた。(46)根本説一切有部は説一切有部と極めて密接な関係にあったことが両派の文献中の多くの共通点から知られ、根本説一切有部を広い意味での説一切有部に含めるのが一般的である。本稿でも根本説一切有部を含めて説一切有部系と呼んでいる。

また、『小阿含』中に収められることもある『パーラーヤナ』や『アルタヴァルギーヤ』などの経典が『雑阿含』の中に引用されたり、『雑阿含』内部で一つの経が他の経に引用されていたりもする。このことから、『雑阿含』はこれら引用されている経典よりも後に成立したこと、また『雑阿含』を構成する各経には新古の別があることが判る。

4 『増壱阿含』

『増壱阿含』は、三八四―三八五年に曇摩難提が竺仏念の助けを借りて翻訳し、道安が補正した。しかし、『中阿含』の場合と同様、この訳本は散逸し、それを構成していた経の幾つかが、他の訳者に帰せられたり、訳者不明の経とされたりして現存するにすぎない。[47] 一方、現存の『増壱阿含』は僧伽提婆の訳であるという伝承があったが、この点は未だ確定されていなかった。それは、僧伽提婆が『増壱阿含』を訳出したという記録に信頼出来る古い資料がないためである。ところで、この僧伽提婆は道安が訳出に関与した経論の改訳に従事していたが、彼が結局改訳出来なかった経論の一覧表を見ると、そこに『増壱阿含』の名はない。[48] このことは、裏を返せば『増壱阿含』が僧伽提婆によって既に改訳されていたことを意味する。現存の『増壱阿含』には、曇摩難提・竺仏念の訳風が残っていることを問題にする向きもあるが、[49] それは、その改訳が初期の頃だったためであろう。僧伽提婆が初期に改訳した『鞞婆沙論』や『八犍度論』にも竺仏念などの古い訳風が認められるからである。[50]

成立地[51]としては、北インド、とりわけカシュミールの可能性があるという以外は不明であり、帰属部派もまだもって定かでないが、大乗仏教の影響も多分に受けている。[52] また、『増壱阿含』の経の中には、他の幾つかの既存の経を合成したようなものもある。

5 結び

『長阿含』の原本は、ガンダーラ語で伝えられ、法蔵部に属していたと考えられている。『中阿含』の原本が伝えられていたであろう罽賓は、従来のように、カシュミールとは限定できず、アフガニスタンまで含む北・北西インド全体を指す可能性がある。しかし、教理内容の点から、『中阿含』の原本は、やはり、カシュミールの説一切有部教団で伝承されていたと推論できる。その原語はガンダーラ語であったようである。

『雑阿含』は、訳出後、一部が他経典と入れ替わり、組織も乱れた。その原本の成立に当たってはマトゥラーの教団が関与しており、帰属部派も根本説一切有部系と見られる。また、他経典や『雑阿含』内部の経を引用する点は、成立の時期や新古の層の存在を物語る。

『増壱阿含』は僧伽提婆の訳であると考えられるが、原本の帰属部派など不明な点が多い。

(1) 伝統的解釈によると、この「私」は仏弟子のアーナンダを指すという。しかし、それが当を得ていない点については、渡辺照宏『お経の話』岩波新書、一九六七年、九一—九四頁参照。

(2) それは、また、著者とその年代の判明している仏教の論書の場合にも当てはまる。例えば、拙稿「初期仏典と論書の伝承史研究に向けて」『佛教論叢』二九、一九八五年、一三四—一三七頁参照。

(3) 水野弘元「部派仏教と雑阿含」『国訳一切経　阿含部一』大東出版社、一九六九年、四二九—四三〇頁参照。ただし、説一切有部系でも、第五阿含である『小阿含』に言及する場合もある。E. Lamotte, "Khuddakanikāya and Kṣudrakapiṭaka", East and West 7, 1956-1957, p. 342や拙稿「阿含経典の成立」『東洋学術研究』二三巻一号、一九八四年、一〇四頁参照。

(4) J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, Paris 1950, pp. 154f. や塚本啓祥『アショーカ王碑文』(レグルス文庫

54)、第三文明社、一九七六年、一二一―一二二、一八一―一八五頁参照。

(5) 森祖道『パーリ仏教註釈文献の研究』山喜房仏書林、一九八四年、二八一頁。

(6) 静谷正雄『インド仏教碑銘目録』平楽寺書店、一九七九年、二一頁の二八八番、九五頁の九〇三番。

(7) 五世紀の南方上座部の大註釈家ブッダゴーサは、「五部」とは、『長部』、『中部』、『相応部』、『増支部』、『小部』であるが、この中、『小部』に四部以外のすべての教え、すなわち律蔵や論蔵までもが含まれ、結局、仏陀の教え全体が「五部」であると説明する。これによって、ラモット教授は、バールフトやサーンチーの刻文に見られる「五部」も『長部』ないし、『小部』の五つではなく、仏陀の教え全体を指していると考える(É. Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, Louvain 1958, p. 157)。しかし、たとえ仏陀の教え全体を指すとしても、「五部」という言葉自身は『長部』ないし、『小部』のような五つの部分の存在を前提としている。

(8) 静谷正雄、前掲書、八頁の七二番、六五頁の六七二番。

(9) 宇井伯壽『譯經史研究』岩波書店、一九七一年参照。

(10) J. Brough, The Gāndhārī Dharmapada, London 1962, p. 56.

(11) 前掲拙稿(注3)、一〇三頁の『長阿含』の項、及び、その注に掲げた諸研究、並びに、A. Bareau, "L'origine du Dīrgha-Āgama traduit en chinois par Buddhayaśas", Essays Offered to G. H. Luce(75th Birthday), ed. Ba Shin et al., Vol. 1, Ascona 1966, pp. 49-58 参照。

(12) 畝部俊英「東晋の訳経者　僧伽提婆の研究」『同朋大学論叢』二四・二五合併号、一九七一年、二二六―三〇〇頁、前掲拙稿(注3)、九四頁。

(13) 水野弘元「漢訳中阿含と増一阿含との訳出について」『大倉山学院紀要』二、一九五六年、四一―九〇頁、同「中阿含経解題」『国訳一切経　阿含部六』大東出版社、一九六九年、四〇三―四一一頁参照。

(14) 前掲拙稿(注3)、九六頁参照。

(15) 白鳥庫吉「罽賓国考」『白鳥庫吉全集　第六巻』岩波書店、一九七〇年、二九五―三五九頁(『東洋学報』七巻一号、一九一七年に初出)。

(16) Sh. Kuwayama, "Khair Khaneh and its Chinese Evidence", Orient 11, 1975, p. 101.

(17) 桑山正進「罽賓と佛鉢」『展望アジアの考古学　樋口隆康教授退官記念論集』新潮社、一九八三年、五九八—六〇七頁。

(18) 足立喜六『法顯傳』法藏館、一九四〇年、二八〇—二八三頁。

(19) 桑山正進訳『大唐西域記』(「大乗仏典　中国・日本篇」九)、中央公論社、一九八七年、二四五—二四六頁。

(20) 『大正新脩大蔵経』(以下、大正と略記)五五、六三頁下—六四頁上。

(21) 大正五五、七二頁上下、七三頁上。

(22) 前掲拙稿(注3)、九六—九七頁参照。

(23) 大正五五、七三頁下。

(24) 大正二、五四九頁上、五五、六四頁中。ただし、ここでは曇摩難提と音写されている。

(25) 『水経注』巻一。ただし、新頭河は犍越(ガンダーラ、あるいは、その都城)や摩訶剌諸国も通るという。このうち、摩訶剌を中期インド語形の Mahārattha の音写語と考えると、現在のインドのマハーラーシュトラ州に当たる。ところが、そこはインダス川の流域ではないので、問題が残る。

(26) 干潟龍祥「大智度論の作者について」『印度学仏教学研究』(以下、『印仏研』と略記)七巻一号、一九五八年、一—一二頁。

(27) É. Lamotte, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, Vol. 1, Louvain 1949, pp. 548–550. また、そこに挙げられているように、鳩摩羅什訳『大荘厳論経』(大正四、三四一頁下)にも同様の用例がある。

(28) 前掲拙稿(注3)、九四—九五頁、並びに、そこに紹介したフォン・ヒニューバー教授の研究参照。

(29) O. von Hinüber, Das ältere Mittelindisch im Überblick, Wien 1986, pp. 28f., 33f., 66–68.

(30) ガンダーラ語で伝えられていた仏教聖典には法蔵部に属していたものが多いが、それをもって『中阿含』の法蔵部帰属を論じることには無理がある。前掲拙稿(注3)、一〇六頁参照。また、本論で後に触れるように、『中阿含』の教理は、法蔵部の文献に見られるものと異なり、説一切有部系の文献に見られるものと一致する。

(31) 水野弘元「中阿含経解題」『国訳一切経　阿含部六』大東出版社、一九六九年、四〇九頁。

(32) 赤沼智善『佛教經典史論』法藏館、一九八一年(一九三九年初版)、四一—四四頁。詳細な論議や典拠は同

書参照。

(33) 畝部俊英、前掲論文、二八〇頁参照。

(34) 大正二八、四六七頁中。

(35) 三枝充悳『初期仏教の思想』東洋哲学研究所、一九七八年、五四頁。

(36) 『鞞婆沙論』の成立については、河村孝照『阿毘達磨論書の資料的研究』日本学術振興会、一九七四年、一一八—一二一頁参照。

(37) 前田惠學『原始佛教聖典の成立史研究』山喜房仏書林、一九六四年、二一六—二二〇頁。

(38) 『中部』九八経と『スッタニパータ』三・九経など。なお、赤沼教授の挙げる第四点はその後の研究(平川彰『律蔵の研究』山喜房仏書林、一九六〇年、三八四頁参照)で論拠を失っており、第五、第六点はその根拠が不十分で、第七点も『中阿含』に直接関係したものではない。

(39) ただし、これは、経全体が散逸したことを言うのか、引用されている部分だけが散逸したことを言うのか明確でない。そこに挙げられている経の幾つかが『順正理論』の他の個所にも引用されている(大正二九、五七三頁下、七一六頁下)ことからすると、経の一部だけが散逸したようにも見える。しかし、散逸したとされる『涅槃経』の当該部分が、『順正理論』の成立後に書かれた梵文写本の中に含まれていたり(Mahāparinirvāṇasūtra 42. 17, ed. E. Waldschmidt)、同じく散逸したとされる『瞿博迦経』の当該部分が、『順正理論』成立後のシャマタデーヴァが『目連と学』という経(本庄良文「シャマタデーヴァの倶舎論註——定品」『南都仏教』五〇号、一九八三年、二—三頁参照)から引用する個所に一致していたりする(『影印北京版西蔵大蔵経一一八』二六二頁、五段、四—五行=Peking-Tanjur, Thu 111b 4-5)ので問題が残る。

(40) 拙稿「Udānavarga諸本と雑阿含経、別訳雑阿含経、中阿含経の部派帰属」『印仏研』二八巻二号、一九八〇年、九三一—九三三頁参照。

(41) L. Schmithausen, "Beiträge zur Schulzugehörigkeit und Textgeschichte kanonischer und postkanonischer buddhistischer Materialien", Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur, ed. H. Bechert, Vol. 2, Göttingen 1987, pp. 304-403.

(42) 河村孝照、前掲書、三七頁参照。

(43) 望月信亨『佛教大辭典二』一九三二年、一七四一頁、伴戸昇空「漢訳雑阿含考」『印仏研』三〇巻二号、一九八二年、三四七―三五〇頁、『阿毘曇毘婆沙論』(大正二八、七〇頁中)、『阿毘曇心論』(大正二八、八二六頁中)参照。

(44) 向井亮『瑜伽師地論』摂事分と『雑阿含経』『北海道大学文学部紀要』三三巻二号、一九八五年、一―四一頁。

(45) 以下、『雑阿含』に関して詳細は、前掲拙稿(注3)、九九―一〇一頁、並びにその注に掲げた諸研究、及び、向井亮、前掲論文参照。

(46) L. Schmithausen, op. cit. も参照。

(47) 水野弘元「漢訳中阿含と増一阿含との訳出について」『大倉山学院紀要』二、一九五六年、四一―九〇頁、同「増一阿含経解題」『国訳一切経　阿含部八』大東出版社、一九六九年、四一五―四二九頁、割田剛雄「曇摩難提訳『増一阿含経』の現存経について」『印仏研』二一巻二号、一九七三年、一四八―一四九頁参照。

(48) 大正一、八〇九頁中、五五、六三頁下―六四頁上。

(49) 畝部俊英「竺仏念の研究」『名古屋大学文学部研究論集五一、哲学一七』一九七〇年、三―三八頁。

(50) 畝部俊英、前掲論文(注12)、二四二―二四三頁、二八四―二九八頁参照。

(51) 以下、『増壱阿含』に関しては、前掲拙稿(注3)、一〇二―一〇三頁の『増一阿含』の項の注に掲げた諸研究参照。

(52) 因に、大乗経典と阿含経典を区別する際、思想以外に文体もその基準を提供し得る。拙稿「東トルキスタン出土梵文阿含の系譜」『華頂短期大学研究紀要』二九、一九八四年、二三―二四頁参照。

3 アビダルマ仏教の形成

加藤純章

一　アビダルマとは何か

アビダルマ仏教　釈尊が入滅して一〇〇年ほどたったころ、仏教教団はようやく分裂のきざしをみせはじめた。はじめに上座部と大衆部に分裂し、その後二〇〇年から三〇〇年の間に一八から二〇の部派に分裂した。このうち上座部、大衆部、犢子部、化地部、法蔵部、説一切有部などが重要である。彼らは釈尊の教えを深く研究し、厖大な論書(アビダルマ abhidharma 論)を作成し、たがいに煩瑣な論争に従事した。この時代の仏教をアビダルマ仏教または部派仏教という。また後に興った大乗仏教からは、小乗仏教と貶称された。

アビダルマ仏教の論師たちの関心は、釈尊の教えをいかに正確に理解し説明するか、の一点にあったといってよい。それゆえアビダルマ文献は、原始仏教聖典の最古の註釈書ともいうことができる。この点でアビダルマ仏教の思想は、三法印または四法印によってまとめることもできよう。なぜなら三法印・四法印こそが、釈尊の主要な教説だからである(ただし「法印」の語が最初期から存していたかどうかは疑わしい[1])。

まず四法印中の「諸行無常」について、アビダルマの学匠たちは、釈尊の説いた「無常」の意味をより精緻に捉え、無常の構造を明らかにしようと試みた。特に説一切有部は、いわゆる「五位七十五法」の法の体系を完成させて、この問題を解決したといってよい。「一切皆苦」については、苦の原因はわれわれの誤った行為(業)により起り、その行為は煩悩によって引き起されると考えて、業や煩悩の研究に専念した。「諸法無我」については、釈尊の説いた無我説とそれでもなおわれわれの行為や輪廻の主

体は存在しなければならないという問題との矛盾を解決しようとした。「涅槃寂静」については、「涅槃」の意味およびそこに至る修行階梯を、より明確に規定した。これら主要な思想の概要と、それが六足・発智論等によっていかに肉付けされ発達し完成したかは、後の項で述べようと思う。櫻部建博士の言を借りれば、アビダルマが仏教思想史上に占める重大な位置は、歴史上はじめて釈尊の教えを体系的な思想としてまとめた点にあるのである。(2)

ところですべての部派が、その教義の違いだけによって分裂したとは思われない。たとえば上座部と大衆部の根本分裂は、『異部宗輪論』によれば、「大天の五事」という教義上の問題がその原因とされているが、各律蔵の記述によると、「十事」という戒律上の意見の相違が原因であるという。(3) 恐らく比丘の住む地域の差や生活上の切実な要求が分裂の原因となったこともあっただろう。

なお西暦紀元前後に大乗仏教が興起した後も、アビダルマ仏教は決して消滅することなく存続し、発展していったことは注意されねばならない。碑文や玄奘、義浄などの中国巡礼僧の旅行記によれば、大乗仏教よりむしろ大きな勢力を誇っていたようである。(4)

アビダルマの語義　このように部派仏教の諸論師が、釈尊の説いた経や律を深く研究し、整理・発展させて作成した論書群をアビダルマという。すなわち経(sūtra)・律(vinaya)・論(abhidharma)の三蔵(tripiṭaka)中の論蔵のことである。だからアビダルマが原始聖典としての経・律よりも後でつくられたことは明らかであるし、その時期つまり三蔵の形態ができ上ったのが部派仏教の初期からであることは、学者が一致して認めている。(5)

しかし部派仏教のアビダルマが成立する以前から、仏教教団には釈尊の教えを研究していた事実、つまりアビダルマ的傾向はあったのであり、これを調査することによって、アビダルマの原初的語義およ

び内容をうかがうことができるのである。

これについて学者は特に、原始経典中の「法に関して、律に関して」(abhidhamme abhivinaye)という表現に注目した。このabhi-dhamma中のdhamma(法)は、vinaya(律)と並べ記されているのだからsutta(経)を意味するに違いない。[6] なぜなら原始聖典には「法と律」という表現がしばしば現れていて、この「法」が後の三蔵中の経蔵に発展し、「律」が律蔵に発展したとみられるからである。これに関しては「持法師」(dhamma-dhara)・「持律師」(vinaya-dhara)という記述も律蔵にみとめられる。[7]

つまり原始経典中にみられるアビダルマabhi-dharmaの原初的語義は、アビabhi(…に向かって、…に関して)+ダルマdharma(釈尊の説いた教えとしての経)の意に、すなわち「釈尊の説いた教え(経)に関して」の意に解釈されるのであって、結局アビダルマの原意は「釈尊の説いた教え(経)に関する研究」ということになるのである。この場合法(釈尊の説いた教え)を広い意味では「経と律」の二つに考えることもできるが、厳密には前述したように「経」と解すべきである。玄奘三蔵がアビダルマを「対法」と訳したのは、このabhi(…に関して)の意を残したためである。

ところが特に南伝のパーリ註釈書類や、また北伝の『大毘婆沙論』のある箇処には、abhi(勝れた)+dharma(法)と解して、「勝れた法」の意にとっている例がみられる。この法ももちろん釈尊の説いた教えの意味であろうが、しかしここでは経・律の二に比べて、より「勝れた法」という意識がうかがわれる。これは多分アビダルマ蔵が発達し、アビダルマ仏教の学匠たちがアビダルマの優位を示さんとした時期からはじまった解釈だろう。

後代の『倶舎論』が、アビダルマを勝義と世俗にわけ、勝義のアビダルマはさとりを得るための「無漏の智慧など」であり、世俗のアビダルマはこれを得るための「アビダルマ論書」およびこの論書を学

ぶための「有漏の智慧」にすぎないとしているのも、真のアビダルマが「勝れた法」であることを示さんとする意図に基づいている。

アビダルマの語義の微妙な変化　以上で「アビダルマ」の語の原意が、「釈尊の教え(経)に関する研究」であることがわかったが、その後の真の意味のアビダルマ(部派仏教の形成したアビダルマ、すなわち三蔵の一つとしての論蔵)の考えるアビダルマの意味は、特にそのうちのダルマについて微妙に変化しているように思われる。

最初期の『集異門足論』と『法蘊足論』の二つを例にとると、この二論はいずれも冒頭に経典を挙げ、その中で釈尊の説いた法について『集異門足論』では一法から十法まで数え上げ、『法蘊足論』では一一を解釈・規定するのであるから、形式上はたしかにこの二論の研究する法(ダルマ)は釈尊の教えにほかならない。しかし他方この二論には後述するように「非択滅」の語などが現れていて、すでに有部の法の体系を前提としているように思われるから、その点ではこの二論が研究・考察する法(ダルマ)は、法の体系における法(人間および世界の構成要素――後述)を意味する傾向にあることも確かなように思われる。この二論にみられるアビダルマの語義は、一方で「釈尊の教えに関する研究」の原意を残しながら、他方で「有部の法体系における法に関する研究」に微妙に変化しているのである。

さらに後代の『大毘婆沙論』や『倶舎論』では、この変化は決定的であるといえよう。『大毘婆沙論』における有部のアビダルマ語義の一つは、

諸の法性に於て、よく覚察し、よく通達するが故に、阿毘達磨(アビダルマ)と名く。[8]

であり、また『倶舎論』の語源解釈は、

究極の目的たる法、すなわち涅槃に、または法相に対向するからアビダルマである。[9]

としており、この場合の法(ダルマ)がもはや「釈尊の説いた教え」一般ではなく、「有部の法の体系における法」にはっきり移り変っていることに気がつくのである。

アビダルマの原初形態　それではアビダルマの原初形態は、具体的にどのようなものだったろうか。これについて原始経典中の abhidhamma-kathā(法に関する論議)の語に最初に注目したのは木村泰賢博士である。[10] 原始経典には、仏弟子が二人もしくは数人で釈尊の教え(法)に関する論議をする場面が述べられている。歴史的に釈尊在世中からこれが行われていたかは疑問であるが、いずれにしても原始経典中の abhidhamma-kathā(釈尊の教えに関する論議)の内容が、後の abhidharma-piṭaka(論蔵)の原初形態であると思われる。

また原始聖典中にみられる mātikā(論母 mātṛkā)の役割も、見逃すことはできない。mātṛkā とは経蔵においては、研究し論議すべき項目の目次のことをいう。修行者はこれによって、法の暗記が容易になる。また律蔵においては波羅提木叉(prātimokṣa 戒律の各条項の意)を意味する。これら経・律二蔵で用いられる mātṛkā に共通の内容は、「要目」「要綱」ということであると思われる。[11]

櫻部博士が明確に論述したように、アビダルマの特質は、法の「要約」(綜合)と「分別」(分析)の二点にあるのだから、[12] そのうちの「要約」の面で、mātṛkā が果した役割は大きいと思われる。かくしてアビダルマの原初形態は、原始経典にみられる abhidharma-kathā であり、それに mātṛkā という要素も加わって次第にアビダルマ蔵が形成されていったということができよう。

原始経典の中のアビダルマ的傾向　しかもすでに原始経典中に、このようなアビダルマ的傾向がみられる。まず編集方針としては『増一阿含』や Aṅguttara-Nikāya は、経典を法数の順序に従って、一法から十法または十一法に分類している。また『雑阿含』や Saṃyutta-Nikāya は、経の内容の主題に従って経

典を分類している。さらに単経としては『衆集経』(Saṃgīti-suttanta)と『十上経』(Dasuttara-suttanta)の二つは、いずれも一法から十法まで法数によって整理し説明している。これらが原始経典中にすでにみられるアビダルマ的傾向である。(13)

最後に付記しておきたいことがある。各部派がすべて固有のアビダルマを所持していたとは思われないが、しかし部派分裂の頃には、アビダルマという語に対して共通の意識が持たれていたと思われる。しかし後代になると、特に有部のアビダルマだけが発達し整備され、有部が部派仏教の代表と目されるようになったのであろう。アビダルマは特に有部の論書を示す名称になってしまうのである。『八犍度論』(『発智論』の異訳)には、他部派に対して自派を「阿毘曇人」(Abhidhārmika)と称する記述があり、この傾向は『大毘婆沙論』以後は益々顕著である。

二　説一切有部の思想(概要)

現存するアビダルマは、ほとんど南伝のパーリ上座部と北伝の説一切有部に属するものである。本稿は有部のアビダルマの形成を示すのが主目的であるから、ここで順序として有部の思想の概要をみておきたい。前節で述べたように、三法印・四法印に関してまとめておこう。(14)

無常の構造　まず四法印中の「諸行無常」について、有部は無常の構造をより詳しく説明しようとした。すなわち人間およびそれをとりまく世界を構成する構成要素として七十五の法(dharma)を想定した。このうち七十二法は、時間とともに絶えず変化する有為法(saṃskṛta-dharma「つくられたもの」の意)であり、「諸行無常」の「諸行」(saṃskāra これも「つくられたもの」の意)に相当する。残りの三法は、

時間の経過にも決して変化しない無為法(asaṃskṛta-dharma「つくられないもの」の意)である。この有為・無為の峻別によって、有部は「諸行無常」の内容を厳密に説明しようとしたのである。

ところで法(dharma)とは前述のとおり、人間を含めた全世界を構成する最小限の構成要素であり、おのおの独自に認識の場に参加しうる。それゆえこれらの法は、自性(svabhāva 自己の存在)を有し、自相(svalakṣaṇa 自己の特徴)を有し、実有である(dravyato 'sti)とされる。

有部はこの七十五法を、原始仏教以来の法の体系である五蘊・十二処・十八界を取りこんだ新しい「五つの範疇」(五位)[15]によって組織化した。古来「五位七十五法」と呼ばれる体系がこれである。本稿でしばしば言及する「法の体系」とはこれを指している。五位とは色(物質)・心(心の本体)・心所(さまざまな心作用)・心不相応行(物質でも心的要素でもない法)・無為の五つで、前の四つが有為である。そして色に11法、心に1法、心所に46法、心不相応行に14法、無為に3法を配し合計75法となる。それゆえ無常に関わる有為法は72、変化しない無為法は3である。これらの法を表にまとめて示そう。

色法　11

眼・耳・鼻・舌・身の五根、色・声・香・味・触の五境、および無表色

心法　1

心所法　46

大地法10(受・想・思・触・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地)

大善地法10(信・勤・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・軽安・不放逸)

大煩悩地法6(無明・放逸・懈怠・不信・惛沈・掉挙)

大不善地法2(無慚・無愧)

小煩悩地法10（忿・覆・慳・嫉・悩・害・恨・諂・誑・憍）
不定法8（悪作・睡眠・尋・伺・貪・瞋・慢・疑）
心不相応行法　14
得・非得・衆同分・無想果・無想定・滅尽定・命根・生・住・異・滅・名身・句身・文身
無為法　3
虚空・択滅・非択滅

有部によれば、72の有為法がさまざまに結びついて無常なる現象を形成している。それではなぜ、諸行は無常なのか。有部はこれを「三世実有説」で説明する。すなわち有為法である72種の法が、未来に無限に雑乱住しており、因縁によって現在に引き出され、現在に一刹那だけ存在しわれわれに認識され、ただちに過去に落謝してしまう、というのである。

それゆえ物質なども、われわれには同一のものが長時間存在しているように見えるが、実は一刹那ずつよく似た法が未来から引き出されて現在の現象を示しているにすぎない。あたかも映画のフィルムの各コマが一瞬だけスクリーンに映し出されているのに、われわれには同一のものが連続して存在しているように見えるのと同じである。しかも未来に雑乱住する法も、現在の一瞬に認識される法も、過去に落謝した法もすべて実在するという。有部はこの独特の「三世実有説」によって、無常の構造を明らかにせんとしたのである。

有部がこのように「法が過去・現在・未来に存在する」と主張した理由は、一つには一切のものは刹那に滅するという「刹那滅」の徹底と、また一つには過去になされた人間の善悪業が未来に必ずその結果を引き起すには、三世に法が存在しつづけなければならないという要請による。

つぎに75法のいくつかを説明しよう。色が四大(地・水・火・風)と四大所造(四大によってつくられたもの)の二種であることは原始仏教以来確定している。色法11のうち五根・五境は、触の一部(四大)を除いていずれも四大所造である。また五根は特殊な色であり浄色(rūpaprasāda)と呼ばれる。現代の言葉を用いれば、神経のようなものであろうか。無表色とは極めて善い行為か悪い行為をなしたとき、寝ても覚めても死に至るまで、その行為者に宿る善・悪の影響力の如きものである。なお色法は無表色を除いていずれも、極微(paramāṇu)から出来ているとされる。

心所法は常に心法と結びついて、すなわち相応して現れる心作用である。有部は心の瞬時の変化を、「心・心所相応」によって説明した。心不相応行法のうち得は、それによって有情がさまざまな法を得るための力である。また命根とは寿命を実体的にみたものである。さらに生・住・異・滅は「有為の四相」と呼ばれるもので、諸法を未来から現在に引き出し過去へ落謝させる一種の力といえよう。これは諸行を無常ならしめる力であり、有部の「法の体系」の中でも最も独特なものである。

無為法3のうち虚空は色(物質)が運行する場であり、非択滅は縁が欠けることによって未来にあって永遠に現在に現れない法であり、択滅とは涅槃のことである。この三法は時間の経過によって変化するものではない。以上の諸法はたがいに因と果の関係をもって存在している。有部は因果を研究し、六因・四縁・五果を導き出した。

苦とその原因　「一切皆苦」について有部は苦の原因はわれわれの誤った行為(業)であり、その誤った行為は煩悩(惑)によって引き起されると考え、惑→業→苦のいわゆる業感縁起によって人間は無限に輪廻をくり返すのだと主張した。そしてこれに基づいて業と煩悩の詳細な研究を行った。業については身・口・意の三業のうち身・口の二業をそれぞれ表業・無表業の二に開き、全体で意業を加えて五業にした。

そして意業は意志としての思業(cetanā-karman)、身・口業は思が表面にあらわれた思已業(cetayitvā-karman)と考えた。

煩悩(惑)については、有部の修行道と結びつけて九十八の分類(九十八随眠)を行った。また苦に満ちた人間存在をとり囲む環境世界にも考察を進め、いわゆる須弥山説を中心とした世界観を形成した。

無我説の克服　「諸法無我」については、有部は無我説を忠実に解釈したために、行為や輪廻の主体を特別に想定せず、人間存在としての五蘊が刹那刹那に変化しながら持続していくという「五蘊相続」を主張し、これを補強するために命根(心不相応行の一つ)の存在などを想定した。しかしそのために有部では過去の記憶などの説明が困難である。

これに対して他部派は無我説を尊重しながらも、行為や輪廻の主体がなくてはならぬと考えた。すなわち、犢子部は「非即非離蘊の我」、化地部は「窮生死蘊」、大衆部は「根本識」、正量部は「不失壊」、経量部は「種子」などの存在を主張し、無我説との矛盾を解決せんとした。このうち経量部の「種子」説は、後の大乗瑜伽行派の「阿頼耶識」に発展していく。

涅槃の意味と修行の階梯(16)　「涅槃寂静」について有部は、涅槃の意味や、涅槃に至る修行階梯を詳細に規定した。すなわち原始経典中の『初転法輪経』に記された釈尊の修行の姿をモデルにして、戒・定・慧の三学の修行によって、苦の根本原因である98の煩悩(随眠)をすべて断じた心の状態が涅槃であり解脱であるとした。これをさらに具体的に述べるならば、修行者はまず戒を守り、定に入り、四諦の意味を十六通りにくり返し理解・学習する(十六行相)ことによって智慧(慧)が生ずる。この智慧には一種の力があり、この智慧の力によって98の煩悩が一つずつ断じられる。すべての煩悩が断じられた心の状態が涅槃であり、この境地に達した修行者を阿羅漢と称する。

修行の階梯には長い時間を要する。戒を守り不浄観や数息観を修して定に入る練習をし、定に入ってからは別相念住、総相念住と進み、煖・頂・忍・世第一法の位(四善根)で、四諦を十六行相によって観察し、ついにさとりの世界に入る。この後も四諦を学習し、98の煩悩を断ずるのである。有部はさとりの世界を見道・修道・無学道の三段階にわけ、その間に予流・一来・不還・阿羅漢の四沙門果を配する。以上が有部の思想の概要である。

三　アビダルマ論書の発達

有部のアビダルマ論書の発達、および完成した有部の思想へのこれらの論書の貢献については、木村泰賢、椎尾弁匡、渡辺楳雄、和辻哲郎、山田竜城、福原亮厳、櫻部建博士等の詳細な研究がある。(17) ここではこれらの研究を参照しながら簡単に述べたい。

六足論の問題　有部アビダルマ蔵中の六足論は、最初に各部派共通の六論があって、これを有部的に改変して成立したものではないだろう。この点で原始経典とは事情を異にする。なぜなら原始経典は最初に核となる共通の原初形態の経があって、これを各部派が伝持していくうちに部派的改変が加えられて現存の形となったと思われるからである。

しかしそうはいっても、各部派のアビダルマ論師たちには、共通した問題や興味があったことだろう。彼らはたがいに影響を与えたり与えられたりしながら、独自のアビダルマを作成したに違いない。パーリ上座部の六論と有部の六足論のいくつかが、類似した題名を有していることからも、このことが想像される。また法蔵部のものと思われる『舎利弗阿毘曇論』とパーリ上座部『分別論』(Vibhaṅga)およ

び『人施設論』(Puggalapaññatti)の間に密接な関係があることや[18]、有部の『法蘊足論』とパーリ『分別論』および『舎利弗阿毘曇論』に共通するところが多いことも[19]、学者によって指摘されている。

特に初期の論書には、この傾向が強いだろう。それにもかかわらず有部の初期の論書『集異門足論』と『法蘊足論』には、後の有部の「法の体系」を予想しなければ現れるはずのない「非択滅」などの語がみられる。また『集異門足論』には後の整備された修行法の「十六行相」などの内容がすでにあらわれている[20]。

六足論中『施設論』を除いて玄奘が翻訳した五論の巻末には、いずれも「説一切有部〇〇足論」と記されているから(『発智論』も同様である)、彼が留学した七世紀のナーランダーでは、これらの論書は有部のものと確定されていたと思われる。有部が六足論を完成した後に、特に初期の論書に後の教理を加筆した可能性はないだろうか。六足論に後世の付加があるかどうかは、今後の重要な研究課題であると思われる。しかし今は、付加がないと考えて扱っていこう。

アビダルマの三段階　有部のアビダルマの発達は、三期にわけられることが、ほぼ学者によって認められている。櫻部博士によれば[21]、第一期は「阿含中に存するアビダルマ的傾向、の直接の延長と見るべきもの」で、『集異門足論』や『法蘊足論』などである。第二期は「その後を承けて説一切有部独特の教説を次第に発展させたもの」で、『識身足論』『界身足論』『品類足論』『発智論』『大毘婆沙論』などである。第三期は「その教説を一貫した体系のもとに組織化したもの」、すなわち「阿毘達磨綱要書」群で、『阿毘曇心論』『雑阿毘曇心論』『倶舎論』などである。

第一期　『集異門足論』(「集異門」の原語はSaṃgītiparyāya)は、パーリSaṃgīti-suttanta、漢訳『衆集経』および『大集法経』と同系統の、恐らく有部のSaṃgītiparyāya-sūtraと称されたであろう原始経典の内

容を、少しばかり改訂した論書であり、経典と同様に諸法を一法から十法までにまとめ上げたものである。だから本書は前述した原始経典中の「アビダルマ的傾向」をいくらか進めたものとして、有部のアビダルマの最初期に位置する論書ということができよう。

『法蘊足論』も諸経を冒頭に掲げ、その中に説かれた諸法を他の経典の引用を用いながらかなり詳しく解説したもので、前書と同様に第一期に属すると考えられる。ただしその品の構成は前書に比べてずっと複雑である。まず「学処品」第一から「覚支品」第十五まではすべて修行道に関する説明である。つぎに「雑事品」第十六には貪・瞋・癡などの煩悩を七十数種にまとめて解説する。そして「根品」第十七・「処品」第十八・「蘊品」第十九・「多界品」第二十とつづき、「縁起品」第二十一で終る。このように『法蘊足論』は前半の部分で修行道の説明を行い、中間に煩悩を論じ、後半に蘊・処・界など後に有部の法の体系の基礎になるものを解説するという構成になっている。第二期の『品類足論』に至るとこの順序が逆転するのだが、ここに有部の教学の発展をみることができるだろう。[22][23]

第二期　この段階は、有部に特徴的な教義が形成され次第に発展していく時期である。まず『施設論』は学者の多くが第一期に入れるが、櫻部博士は第一期の論書と比べて経に密着した形ではないことから(経典の面影が認められるのはこれよりやや前代の成立と思われる『立世阿毘曇論』)、この期に置いている。[24] 六足論のうち『施設論』だけは玄奘の漢訳がなく、一〇世紀の法護等が訳した『施設論』(「因施設門」)七巻が現存する。しかしチベット訳には「世間施設」「因施設」「業施設」の三を合した完訳が存する。その内容には、後の『倶舎論』にみられる須弥山説などの世界観が認められる。『大毘婆沙論』は本書を一〇〇回以上引用するが、その引用文が現存のものと合致しないものも多い。今後研究さるべき分野であろう。[25]

『識身足論』は特に六識身を欲・色・無色の三界、善・悪・無記の三性などと関連させて解説している。しかし本書の最も大きな特徴の一つは、有部の「三世実有説」の論証を、認識論的に行っていることである。(26)

『界身足論』は全三巻の小論であるが、諸心所を整理して大地法10・大煩悩地法10・小煩悩地法10に分類し、「地」の概念を持ち込んだ最初の論書として重要である。『大毘婆沙論』で、六足論のうち本書だけが一回の引用もされていないのは、恐らくこれらの分類が後述する『品類足論』の「弁七事品」第四に吸収されたからだろう。

『品類足論』(Prakaraṇa 旧訳『衆事分阿毘曇論』)は題名の通り様々な題目を検討・解説しており、直前の三書が各々「問題を分担」(27)しているのと対照的である。恐らく三書より後の成立であろう。また本書の「弁五事品」第一は、有部の法の体系である「五位」をはじめて論じたものとして特筆さるべきものなのだが、安世高訳『阿毘曇五法行経』・法成訳『薩婆多宗五事論』・玄奘訳『五事毘婆沙論』(法救作)の存在を考えあわせると、この「弁五事品」第一は独立して用いられていたことが推定されるのである。本書八品のうち「弁七事品」第四は、『界身足論』で初めて説かれた心所に関する三地法に、大善地法10を加え説明している。また「弁摂等品」第六と「弁決択品」第八は『集異門足論』の組織を、「弁千問品」第七は『法蘊足論』の組織を、それぞれ吸収し増補している。また「弁諸処品」第三の諸門分別は、『集異門足論』『法蘊足論』にすでに認められるものをさらに発展させたものである。(28)

本書が新たに唱えた点は前述のように、「弁五事品」第一にみられる「五位」の法体系であり、有部にとって画期的なものであるが、しかし『集異門足論』『法蘊足論』に「非択滅」等の語がみられるので、(もしこれらの語が後世の付加でないとすれば)この法の体系は有部の最初期から意識されていたと

いえるだろう。また「弁諸智品」第二における十智、「弁随眠品」第五における九十八随眠も本書の新しい提唱である。

『発智論』(旧訳『八犍度論』)は迦多衍尼子(Kātyāyanīputra)の作と伝えられ、全体を八蘊(雑・結・智・業・大種・根・定・見)にわかち、有部のすべての思想を網羅し、論じている。後世の中国・日本の註釈者たちが六足論に対して発智身論と称したのはこのためだろう。[29] しかし実際のところは、これらの八蘊には相互に緊密な関係があるとはいい難い。本書ではじめて世第一法が詳しく解説され、六因もはじめて説かれ、また四十二の論母について詳細な諸門分別が行われた。『尊婆須蜜菩薩所集論』も『発智論』と同じ発達段階にあるといわれている。本書にはじめて極微説、および「三世実有説」についての四大論師の説があらわれたことは注目される。

『阿毘曇甘露味論』は上下二巻の小論書であるが、六因を説き、また新たに五果を説いている。学者によれば本書は『発智論』と『大毘婆沙論』の中間に位置すると考えられている。[30]

『大毘婆沙論』(旧訳『阿毘曇毘婆沙論』)は『発智論』の厖大な註釈書である。それゆえその組織・構成はすべて『発智論』によっているが、その註釈態度は全編を均等に註釈するのではなく、詳細な部分と簡略な部分の差が顕著である。本書の特徴は、従来の論書の内容を取りこみ、これを詳細に発展させていることだろう。

本書のもう一つの特徴は、有部の「法の体系」における「法」(ダルマ)の規定を精密に行う意識が生じてきたことである。これはそれ以前の論書にはみられない傾向である。本書には有部の教義と異なる主張をなす他部派や異端者の説が多く示されているが、中でも最も激しく非難する対象は譬喩者(Dārṣṭāntika)である。しかも譬喩者に対する約八〇回にのぼる非難のほとんどは、彼らが有部の「法」の規

定を無視している点に向けられている。

第三期　これは有部の教義を一貫した体系に組織化した時期である。このことをみていこう。この期の論書はいわゆる「阿毘達磨綱要書」群を指す。

『阿毘曇心論』(法勝作)は、界・行・業・使・賢聖・智・定・契経・雑・論の十品から構成されているが、このうちはじめの七品について界・行の二品は有部の「法の体系」を示しており、つぎの業・使の二品は「迷いの世界」を、つぎの賢聖・智・定の三品は「悟りの世界」を述べている。これは従来の論書にはみられない構成であり、有部の思想を有機的に体系化する意図をもった「極めて引きしまった組織」[31]といえる。さらに本書のもう一つの特徴は、はじめに韻文(頌)を掲げ、その後に散文の説明(長行釈)を示す形式をはじめてとったことである。以上のような新しい構成と形式は、その後『阿毘曇心論経』(優波扇多作)・『雑阿毘曇心論』(法救作)と受けつがれ、『倶舎論』(世親作)に至り整備・完成されるといってよい。『倶舎論』は界・根の二品で「法の体系」を、世間・業・随眠の三品で「迷いの世界」を、賢聖・智・定の三品で「悟りの世界」を各々示し、最後の破我品を付論とする。

『順正理論』『顕宗論』(いずれも衆賢作)も『倶舎論』とほとんど全同の構成と頌を踏襲するが、特に『順正理論』は従来の有部の教義を逸脱・発展させた点があり、中国では「新薩婆多」と呼ばれた[32]。『順正理論』の意図は主として、有部の「三世実有説」を強調し補強することにあったが、同時に『大毘婆沙論』にしばしば言及される譬喩者から発した経量部(Sautrāntika)の「現在有体・過未無体説」を認識論的立場から否定することにもあった。

『アビダルマ・ディーパ』(Abhidharmadīpa)は一九三七年チベットで発見され、一九五九年P・S・ジャイニ教授により梵文テキストが校訂出版されたが、前二書と同様に有部の立場を強調する論書であ

り、今後の研究が期待される。

有部思想の形成に果したアビダルマ論書の役割り　この節の最後に、有部思想の形成にアビダルマ諸論書がいかなる役割りを果したかを、すでに述べた「二　説一切有部の思想(概要)」にそって記してみよう。

まず「法の体系」について、「五位」の体系がはじめて明文化されたのは『品類足論』巻一であるが、初期の『集異門足論』『法蘊足論』にも処々にその考えが断片的にあらわれている。「三世実有説」の認識論的論証は、『識身足論』巻一が最初だが、『集異門足論』巻一、『法蘊足論』巻一〇に「非択滅」などの語がみられるから、有部ではそのはじめからこの主張を有していたことが知られる。

色法の五根・五境・無表色の11は『集異門足論』巻一一にすでに述べられている。極微(ごくみ)は『尊婆須蜜菩薩所集論』巻三、『大毘婆沙論』巻七三にはじめて現れる。極微説はもともとジャイナ教やヴァイシェーシカ学派が用いる概念だが、有部はこれをとり入れたものと思われる。有部が次第に「法」(ダルマ)を認識論的に捉えるようになったために、「法」の実有性を補強せんとして極微の概念を用いるようになったのであろう。(33)

心(心の本体)と心所(心作用)が結びついて心の働きが表面にあらわれるという、いわゆる「心・心所相応説」はすでに『法蘊足論』巻一に認められる。心所法は『法蘊足論』巻一〇の法処の説明の中にすでにいくつか数えられる。心所を大地法10・大煩悩地法10・小煩悩地法10・五煩悩・五法として「地」によって分類したのは『界身足論』が最初であり、その後『品類足論』巻二によって大善地法10が加えられた。さらに『阿毘曇甘露味論』巻上を経て『大毘婆沙論』巻四二ではこれに大不善地5・大有覆無記地3・大無覆無記地10を加えたが、『阿毘曇心論』巻一を経て『雑阿毘曇心論』巻二において再び、大地10・善大地10・煩悩大地10・不善大地2・小煩悩大地10に整理され、ついに『倶舎論』の如くにな

るのである。ただし『倶舎論』には不定法8が加わる。

心不相応行法の概念は、早くも『法蘊足論』巻一〇の法処および行蘊の説明中にみられる。五蘊中の行を「心相応行」と「心不相応行」に開いたのは、本書の功績だとされている。その後『品類足論』巻一に五位の一つとして受けつがれ、さらに心不相応が14法に決まったのは『阿毘曇心論』巻四からである。

無為法の虚空・択滅・非択滅の三の名は、「無為法」という表現こそみえないが、すでに『集異門足論』巻一、『法蘊足論』巻一〇にあらわれている。

以上の五位のうち、色法11・心法1・無為法3の合計15法は、有部の初期のアビダルマ以来確定しているのであり、残りの心所法、心不相応行法の法数が論書の発達と共に変化して後に『倶舎論』の如く決定し、「五位七十五法」といわれるようになるのである。ただし『倶舎論』の中にも75とは明言されていない。『倶舎論』では心所法中の不定法が「悪作・睡眠・尋・伺等の法である」とされており、後世の中国の註釈書『倶舎論記』(普光作)がこの等を、貪・瞋・慢・疑の四としているところから、不定法は合計八になり、[34] このようにして一般に「五位七十五法」といわれるようになったのである。

六因は原始経典中には見出せない。六のうちのいくつかはすでに『集異門足論』巻五に「相応法」「倶有法」「異熟果」の名でみられ、また『識身足論』巻四には「倶有」「相応」「異熟」「同類」「遍行」の五の名が記されている。これに「能作因」(所作因)を加え六因が成立したのは『阿毘曇甘露味論』巻上および『発智論』巻三がはじめである。

四縁は『識身足論』巻三ではじめて四にまとめられ、つぎの『品類足論』巻七に受けつがれる。五果は『阿毘曇甘露味論』巻上に最初にあらわれる。

業については『発智論』ではじめて「業蘊」として独立した一章が設けられた。その後『大毘婆沙論』『阿毘曇心論』等と経て、『雑阿毘曇心論』で五業が確立した。また煩悩についてはすでに『法蘊足論』巻三に八十八随眠が説かれているが[35]、九十八随眠は『品類足論』巻三にはじめてみられる。つぎに須弥山説を中心とした世界観については『立世阿毘曇論』から『施設論』と展開し、『倶舎論』に至る。

修行道について、原始仏教では八正道に基づいた戒・定・慧の三学が修行法の中心であった。しかるに有部では八正道は四諦中の道諦に含まれると考えて、四諦の修習に基づく三学に重きを置いた。十智については、四智が『集異門足論』巻七に早くも説かれており[36]、『品類足論』巻二に至り十智に定まる。四諦の学習である十六行相は原始経典『初転法輪経』中の三転十二行相に源を発すると思われるが、アビダルマではすでに『集異門足論』巻七[37]にあらわれている。

四念住も原始経典以来説かれるものだが、有部の修行道としての四念住はすでに『法蘊足論』巻五にその萌芽がみられ[38]、『品類足論』巻一一、『発智論』巻一九、『大毘婆沙論』巻一八七を経て、『阿毘曇心論』巻二に別相・総相の二として定着した。四善根のうちの世第一法の語も、すでに『集異門足論』巻四にあらわれ[39]、その後『発智論』に受けつがれる。煖と頂も同様に『発智論』巻一に示されているが、説明は極めて簡単である。四善根はつぎの『大毘婆沙論』巻二―七に至り忍を加えて完成され、『阿毘曇心論』になって要領よくまとめられた。見道・修道・無学道の三は、『発智論』にすでにその組織が予想されている。四沙門果は原始経典以来説かれるものである。なお最近の学者の研究によると、有部の修行道のほとんどの骨子は、初期の『集異門足論』『法蘊足論』にすでに説かれているという[40]。

四 「法」の意味とその起源

以上みてきたように、有部思想の形成と有部アビダルマの果したそれぞれの貢献については、諸学者の詳細な研究があるのだが、有部の「法の体系」における「法」(ダルマ)の起源については、まだほとんど研究がなされていない。初期の『集異門足論』等が、すでに法の三世実有説を予想しているのだとしたら、原始経典の「法」がいかなる経過を経て、この特殊な有部の「法」になったのかが究明されねばならないだろう。

「法」の意味　有部の「法の体系」における「法」、すなわち「三世実有説」における「法」とは、森羅万象を指すのではなく、人間を含めたこの世界の構成要素の意味である。それは自性(svabhāva)を有し、自相(svalakṣaṇa)を有するものと規定されている。また「法」が「自性として実有なり」「自相として実有なり」という表現もみられる。『倶舎論』では、「自相を任持するから法である」(svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ)と規定している。[41]

「法」の起源　このような有部の「法」(ダルマ)の概念は、原始聖典の「法」とどのように結びつくのだろうか。[42] すでに西暦五世紀の大註釈家ブッダゴーサ(Buddhaghosa)は、原始聖典に記された様々な「法」を(1)聖典、(2)因、(3)徳、(4)非情物・もの、(5)教説の五義に分類している。近代に至りガイガー夫妻はその著作『パーリ・ダンマ』において、これを再整理して(A)法則・正当・規準、(B)教説、(C)真実・最高の実在、(D)経験的事物の四義に分類し直した。[43]

法(dharma)は√dhṛ(保つ)から派生した語で「保つもの」の意があるから、(A)の「法則」、(B)の「教

説」、(C)の「真実」が「法」を指すことは理解されうる。しかし(D)の「経験的事物」がなぜ「法」の名で呼ばれるようになったのか。ガイガー夫妻によれば、個々の事物はすべて生滅の「法則」(dharma)に従って顕現するので、「法則」によって顕現される個々の事物をもまた直ちに「法」と称したのだというが、確かなところは明らかでない。

この(D)の「経験的事物」が発展して、有部の「法」になったのだと推定される。スチェルバツキー教授はその著書『仏教の中心概念』の中で、このガイガー夫妻の文献学的業績を賞讃しながらも、後代の『倶舎論』の体系に示される法、つまり有部の「法」を「哲学的に解明」して、「法」には存在の構成要素を意味するものもあるのだと主張した[44]。彼は何の論証も伴わないが、この意味における「法」が原始仏教までさかのぼることができると考えているようである。もしこの可能性があるのなら、われわれはガイガー夫妻の分類に、(E)経験的事物から発展した存在の構成要素、を加えなければならない。今後の研究課題であろう。

では(D)の「経験的事物」がどのような過程を経て、存在の構成要素(有部の「法」)になったのだろうか。この問題に関するほとんど唯一の示唆が、金倉円照博士によってなされている[45]。博士によれば、単なる経験的事物を次第に組織的に総括する試みがなされ、共通内容をもった個々の「法」が分類・綜合されて蘊・処・界などの体系が成立し、ついに有部の「法」が確立したのであるという。筆者もたしかに大筋ではその通りだと思うが、さらに詳しい思想的経過が今後明らかにされなければならないだろう。

三世実有説の二論証[46]　自性・自相を有する「法」が三世に実有であるというのが有部の根本主張なのであるが、この論証はどのような経過をたどっているであろうか。『倶舎論』には二つの論証が示されている。

(1)業の因果関係による論証。人間が過去に善悪業を行えば、未来に必ずその結果が顕れる。もし過去の業(法)が存在しつづけなければ、未来の結果は顕れないはずではないか、というもの。

(2)認識論的論証。すでに原始仏教以来、認識は根・境・識の三が和合して成立することに決定している。根と境が存在すれば識が生ずる。逆にいえば、識が生ずるときは必ず根と境とが存在しているはずである。しかるに例えば「過去の色」「未来の色」という境は認識され得るから、「過去の色」「未来の色」は実際に存在するはずである、というもの。

この二論証が共に示されるのは、『大毘婆沙論』巻七六、巻四四、『鞞婆沙論』巻七(『鞞婆沙論』は前節の解説に記さなかったが、『大毘婆沙論』とほぼ同年代の論書とみなされている)が最初である。しかし個別にはさらに古いアビダルマにその萌芽が見出される。

(1)業の因果関係による論証は、現実生活で実際経験されるところだから、非常に説得力のあるものであり、かなり古い時期にたどることができよう。各部派の教義を伝える『異部宗輪論』によると、大部分の部派が「三世実有説」を主張し、これに反対の立場である「現在有体・過未無体説」は、わずかに大衆部と化地部だけで、しかも化地部もその末宗では三世実有説を唱えていたというのも、肯けるものがある。すでに『集異門足論』巻三に同一の法を「過去の法」「未来の法」「現在の法」の三で示した箇処がある。

(2)認識論的論証は、前述のように『識身足論』巻一にはじめてあらわれる。しかしその淵源はさらに古いものではなかろうか。それは十二処中の法処(法境)の内容にかかわってくるからである。有部の教義に従えば、眼識(げんしき)は「現在の色」しか認識できない(同様に耳・鼻・舌・身識も現在の各境しか認識できない)。それゆえ(2)の論証で「過去の色」「未来の色」を認識するのは眼識ではなくて意識なのであり、

従って「過去の色」「未来の色」は法処(法境)なのである。

たしかに心で思い浮べられないものはない。意識の対象としての法処(法境)は、それゆえ一切の法を含むのである。しかし後代の有部はそれを承知の上で、法処の内容は受・想・行(心相応行と心不相応行)・無表色・三無為(虚空・択滅・非択滅)の合計七だけだとしている。[47] これは五位の体系と十二処を無理に結びつけ、重複を嫌って十二処中の法処の中に五根・五境・心を除いたものだけを押しこんだ結果である(この矛盾を有部は、四縁中の所縁縁(しょえんねん)で解決するのだが、今は触れない)。

しかし有部のはじめの方のアビダルマでは、法処の内容はこの七以外に、意識の対象としての一切法が含まれている。例えば『法蘊足論』巻一〇では法処の内容としてこの七の他に、「余の所有の意根の所知、意識の所了」が加えられているし、『識身足論』巻三、『品類足論』巻一には意識の対象(法処)は一切法であるという意が明確に記されている。この事実は三世実有説に関する(2)認識論的論証が、有部の初期からすでに考えられていた可能性を示していると思われる。

有部の学匠たちはその初めから、「法」が三世に実有であることを深く理解していたし、その「法」が存在の構成要素であることも意識していた。しかし第一期の論書では、まだ「法」と思われるものを数え上げていたに過ぎず、第二期の論書でも『発智論』までは、諸法の相互関係を研究し「法の体系」を形成することに専念し、「法」自体を規定する余裕はなかったといってよい。第二期の最後に位置する『大毘婆沙論』になってはじめて、彼らに「法」を精密に規定する関心が高まったのである。いわゆる六足・発智論には「自性」や「自相」の語がほとんど全くみられないのに、『大毘婆沙論』に至るとこの二語が頻繁にあらわれる事実がこのことを示している。そしてこの傾向は第三期の『倶舎論』『順正理論』などに一層顕著にあらわれるといってよいだろう。

(1) 袴谷憲昭「〈法印〉覚え書」『駒沢大学仏教学部研究紀要』37、一九七九年、六〇頁以下。
(2) 櫻部建・上山春平『仏教の思想2 存在の分析〈アビダルマ〉』角川書店、一九六九年、一五頁。
(3) 平川彰『インド仏教史』上、春秋社、一九七四年、一一〇頁以下。
(4) 同上書、一六五頁。
(5) 木村泰賢『阿毘達磨論の研究』(『木村泰賢全集』4)、大法輪閣、一九六八年、五五頁。
(6) 同上書、三六頁。
(7) 平川彰「原始仏教における法の意味」『平川彰博士還暦記念論集 仏教における法の研究』春秋社、一九七五年、九頁。
(8) 『大毘婆沙論』巻一(大正二七、四頁上)。
(9) Abhidharmakośabhāṣya, ed. by P. Pradhan, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna 1967, p. 2, ll. 10–11.
(10) 木村泰賢、前掲書、三〇頁。
(11) 櫻部建『倶舎論の研究、界・根品』法蔵館、一九六九年、二五頁。
(12) 同上書、二八頁。
(13) 木村泰賢、前掲書、四四頁以下。櫻部建、前掲書、三二頁以下。
(14) 以下の記述については、早島鏡正・高崎直道編『仏教・インド思想辞典』春秋社、一九八七年、「アビダルマ仏教」の項(四頁)参照。
(15) 「五位」の原語は pañcadharmāḥ(五法)である。J. Imanishi, Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1969, S. 6.
(16) 以下の記述については拙稿「阿羅漢への道——説一切有部の解脱」『仏教思想8 解脱』一九八二年、平楽寺書店、一五一頁以下参照。
(17) 木村泰賢、前掲書、椎尾弁匡「六足論の発達」『仏教哲学』三康文化研究所、一九六七年、渡辺楳雄『有部阿毘達磨論の研究』平凡社、一九五四年、和辻哲郎「仏教哲学の最初の展開」(『和辻哲郎全集』5)、一九六二年、岩波書店、山田竜城『大乗仏教成立論序説』平楽寺書店、一九五九年、福原亮厳『有部阿毘達磨論

書の発達』永田文昌堂、一九六五年、櫻部建、前掲書。なお修行道については田中教照「集異門足論における修行の問題」『仏教学』7、仏教学研究会、一九七九年、九四頁以下、同「法蘊足論における修行道論」『仏教学』23、一九八七年、一頁以下。

本稿はこのうち特に櫻部建博士の著作を大いに参考にさせて頂いた。記して深く感謝の意を表する。

(18) 木村泰賢、前掲書、七三頁以下。

(19) 山田竜城、前掲書、六九頁。

(20) 田中教照「集異門足論における修行の問題」一一〇頁。

(21) 櫻部建、前掲書、四二頁。

(22) 和辻哲郎、前掲書、三三二頁。

(23) ただし修行道論に関しては、第一期のこの二論書の中に後の有部の修行道がほとんどすべて予想されているという。田中教照、前掲二論文参照。

(24) 櫻部建、前掲書、四六頁以下。

(25) 山口益・春日井真也「施設論攷」『小西・高畠・前田三教授頌寿記念　東洋学論叢』仏教大学編、平楽寺書店、一九五二年、四〇一頁以下、松田和信「梵文断片 Loka-prajñapti について」『仏教学』14、一九八二年、一頁以下。

(26) この内容の解説については、和辻哲郎、前掲書、三五一頁以下参照。

(27) 木村泰賢、前掲書、七一頁。

(28) 櫻部建、前掲書、五一頁以下。

(29) 六足論の「足」については櫻部建、前掲書、四二頁以下参照。

(30) 櫻部建、前掲書、五七頁。

(31) 山田竜城、前掲書、一一三頁。

(32) 拙稿「新薩婆多」『印度学仏教学研究』16―1、一九六七年参照。

(33) 上杉宣明「説一切有部の極微論研究」『仏教学セミナー』24、一九七六年参照。

(34) 櫻部建、前掲書、七九頁以下参照。

(35) 田中教照「法蘊足論における修行道論」一八頁参照。
(36) 田中教照「集異門足論における修行の問題」一一〇頁参照。
(37) 同上論文一一〇頁参照。
(38) 田中教照「法蘊足論における修行道論」八頁参照。
(39) 田中教照「集異門足論における修行の問題」一〇九頁参照。
(40) 田中教照、前掲二論文参照。
(41) Abhidharmakośabhāsya, p. 2, l. 9.
(42) 早島鏡正・高崎直道編『仏教・インド思想辞典』「法」の項(四〇五頁以下)参照。
(43) M. und W. Geiger, Pāli Dhamma, München 1920.
(44) Th. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma, London 1923.(金岡秀友訳『小乗仏教概論』理想社、一九六三年)
(45) 金倉円照「仏教における法の語の原意と変転」『インド哲学仏教学研究1　仏教学篇』春秋社、一九七三年、九四頁以下。
(46) 以下の記述については、拙稿「自性と自相——三世実有説の展開」『平川彰博士古稀記念論集　仏教思想の諸問題』春秋社、一九八五年、四八七頁以下参照。
(47) しかしこれと同様のものはパーリ『分別論』(Vibhaṅga, p. 72)、また法蔵部所伝といわれる『舎利弗阿毘曇論』巻一にもみられるので、有部独自のものではないようである。なお検討を要する。

4 大乗仏教の形成

高崎直道

一　大乗仏教の実態

大乗仏教ということばは、今日、日本のみならず世界の仏教界、また、仏教研究者の間で自明のこととして使用されている。すなわち、現象的には(1)中国・朝鮮・日本・ヴェトナム等の東アジアを主とする漢訳仏教圏と、(2)チベット・蒙古等の中高アジアに拡まっているチベット系仏教、及びその源となったネパールの仏教は、大乗経典を信奉する仏教として自ら〈大乗仏教〉と称し、スリランカ・ビルマ・タイ・ラオス・カンボジヤ等、南・東南アジアに拡まっている〈長老派仏教〉(Theravāda)と互に区別している。後者はパーリ語で書かれた聖典(漢訳でいう『阿含経』)だけを信奉し、大乗経典を用いない。

チベットから日本に至る各地の仏教は実にさまざまであるが、確実に共通しているのは大乗経典を聖典とすることであるから、大乗仏教とは大乗経典を聖典とする仏教と定義することが出来る。しかし、そこに大乗経典というように大乗の語が用いられていることから、一種の同語反覆で、正確な意味では定義の形をなさない。ところが、同じような定義が、七世紀にインドに求法の旅をした義浄の旅行記『南海寄帰内法伝』の中に見える。

その致を考えるに、則ち律撿殊ならず。斉しく五篇を制し、通じて四諦を修す。若し菩薩を礼し、大乗経を読むものは、これを名づけて大となし、この事を行ぜざるはこれを号して小となす。(1)

大小は言うまでもなく、大乗・小乗の謂で、当時の現状として、大乗も小乗も、五篇よりなる律蔵に関しては共通で、ただ、経を殊にした(したがって経の解釈としての論も)というのである。つまり、大乗仏教は教団としての姿が古代インドでは明瞭でない。事実、大乗仏教は教団を規制する独自の律蔵とい

うものを伝えていない。現に漢訳仏教圏で基本とされる律は『四分律』とよばれ、いわゆる小乗の部派の一つ法蔵部の規定であり、チベットでは『根本説一切有部律』を使用している。

もっとも、旅行者の記事は一部の見聞にすぎないから、それだけで、大乗仏教の七世紀インドにおける実態を云々するのは危険であろう。現に義浄より半世紀前に一八年もインドに滞在した玄奘の記録『大唐西域記』では、国ごとの大小乗の教団の現状報告があり、学派、部派の名を示す例九九ヵ所のうち、小乗が六〇ヵ所、大乗上座部五ヵ所、大乗を学ぶ所、二四ヵ所、大小乗兼学の所、一五ヵ所と見える。(2) 大小乗兼学と大乗だけ学ぶのと、教団としてどのような区別があったかわからないが、ともかく「大乗経を信奉する」教団の所在地は全体の約四割を占めることが知られるから、律蔵に区別がないからといって、大乗の教団が存在しなかったことにはならないであろう。このような大乗・小乗・大小乗兼学という教団分布は、大乗の比率こそ少ないが、四世紀末の旅行者、法顕の記録(『仏国記』)でも同じである。(3)

四世紀から七世紀にいたる頃のインド(及び周辺地域)の状況として、大乗経を信奉する教団——僧院、修行者たち——がかなりの数存在していたことは事実として、その人たちがどのように出家し、受戒して教団の一員となったかについての記録はない。律蔵は各部派ごとのもので、しかも大乗の律蔵というものは存在しないからである。一つ考えられることは、出家受戒には何れかの部派による以外に方法がなかったのではないかということである。

一例を示そう。一一世紀に東インドで活躍した中観派の比丘で、晩年チベットに招かれ、同地の仏教復興に尽力し、今日のチベット仏教の主流ゲルク派に発展する学統の基をきずいたアティーシャ(Atiśa 九八二—一〇五四)は、その伝記類の語るところでは、最初、密教の行者(siddhācārya)として活躍して

いたが、二九歳の時に、大衆部の阿闍梨シーラクシタの下で出家受戒したといわれる。[4] ディーパンカラあるいはディーパンカラシュリージュニャーナは、その具足戒を受けた時に付けた名である。その後、かれはスヴァルナブーミのダルマキールティの許で大乗を学び、さらに多くの師について学んだ後、ヴィクラマシーラ僧院の学頭となった。チベットに伝えられた経論の翻訳や、かれの主著『菩提道灯論』から見れば、かれの立場は紛れもなく大乗の中観派であるが、同時に密教の行者でもあり、ジュニャーナパーダ流の『グヒヤ・サマージャ・タントラ』の伝持者であったという。

ここに、アティーシャという一人格が、大衆部に所属する出家者であり、中観派の学説を説き、かつ密教師でもあるという三つの役割を荷っているのが見られる。インド仏教の全時期を通じて、こうした二重、三重の資格を一身に具えるのが常であったかどうか、確証はない。しかし、伝記・伝説に従えば、遡って、無著・世親の兄弟も、説一切有部において出家したといわれ(『婆藪槃豆法師伝』[5])、あるいは無著は化地部で出家したとも伝えられている(『西域記』[6])。龍樹については、伝記(『龍樹菩薩伝』)による限り、特定の部派の名は伝えられず、

> 山に入り、一仏塔に詣りて出家受戒、九十日中三蔵を誦し尽くして、更に異経を求むるに都て得る処無く、遂に雪山に入る。山中に塔有り、塔中に一老比丘有り、摩訶衍経典を以て之に与う。[7]

云々と見える。これによると、大乗(摩訶衍)経典を授かったのは、出家受戒したところと別であることだけは明らかである。龍樹が大乗の論師であるのは、その出家受戒の故ではなく、一老比丘から大乗経を学んだことを出発点としている。その一老比丘も当然大乗の修行者であることになるが、かれがその山中の塔にひとり住んでいたのか、教団を作っていたのか、あるいはそこに止住していた多くの比丘たちのひとりであったのかどうか、これだけではわからない。(ただひとり住んで修行していたように思

われるが。）この場合でも確実にいえることは、大乗仏教とは大乗経典を信奉する仏教であるということだけである。

事実われわれは厖大な大乗経典および論典の集積を所有している。そして、ほとんどそれだけが、インドにおける大乗仏教の実態を知らせてくれる資料である。われわれはその内容分析に基づいて、大乗仏教の形成史を構築して来たといってよい。仏塔や仏像もそれだけでは大乗か否かを判定する資料を示してくれない。[8] ただ大乗経典の説くところ、関説するところから判じて、それらが、大乗に属するか否かを推定出来る。われわれは先ず、大乗経典自らの語ることに随って、大乗仏教とは何かを規定しておかなければならない。

二　大乗仏教の特色

大乗仏教とは何かという問に対して、近代の学者はいろいろの回答を出し、多くは数項にそれをまとめている。[9] それにならって以下若干の項目を立ててみよう。

(1)大乗仏教とは自らの立場を〈大乗〉と自任し、在来の伝統的な教団の仏教を〈小乗〉〈劣れる乗物〉の名で貶し、それに対して優位にあることを標榜する新しい仏教である。

大乗は明らかに小乗を意識している。既存の教団の在り方に対する批判として出発した。ただし、「新しい」というのはわれわれの史的判定で、大乗自ら言うところではない。何となれば、大乗も〈仏説〉であることを確信しているから。ともあれ、〈大乗〉という語は大乗仏教徒の創作である。[10]

(2)大乗は菩薩・摩訶薩たちの六波羅蜜の実践である。

大乗とは大きな乗物の意であるが、同時に乗物の進む道でもある。その道を進む主体が菩薩・摩訶薩である。そして、その道における実践は六種の波羅蜜行(六波羅蜜)である。これは大乗すなわち菩薩乗という定義と考えてよろしいが、その〈菩薩〉とは、声聞・独覚の二乗に対比されるもの、そして目的的に言えば、声聞乗が阿羅漢となることをゴールとし、独覚乗が独覚となることを目標としているに対して、菩薩乗は仏となること、すなわち、無上正等覚(阿耨多羅三藐三菩提)を得ることが目標である。すなわち、菩薩(bodhi-sattva)とは、菩提(さとり)を目標として道につとめる有情(衆生)である。

ところで、この声聞等の三種の道、三乗の区別や、菩薩の観念は大乗に特有ではない。すでに伝統的な部派の教学の中で発達していた教理である。その場合、菩薩というのは、釈尊の仏陀になる以前の名称としてジャータカ(本生、前生物語)や仏伝の中で用いられていたものである。その起原が何時頃であるか定かではないが、早くても仏陀釈尊の入滅直後、おそらくはもう少し時代は下って、アショーカ王よりは後、前二世紀ごろであろうとされている。[11] それは、仏伝の中で、成道の原因を過去世の行(因行)に求め、その出発点を過去仏ディーパンカラ(燃灯仏・定光仏)の許における修行と、その仏によって〈授記〉すなわち未来成仏の保証を与えられたことによって、釈迦菩薩とよばれるに至ったとされていること、そして、この菩薩の名も、燃灯仏授記の模様も、前二世紀はじめと推定されているバールフトの仏塔の欄楯にはまだ現われていないことによる。[12] ともあれ、その菩薩とは、授記によって菩提の確定した有情ということであり、しかもそれは具体的には釈尊の前身をさしている。そして、その実践の徳目が、布施その他の波羅蜜(パーラミター、完成態)で、それは声聞すなわち仏弟子たちの修行道とも、独

覚になるべき修行道とも全く異なっている。

しからば、大乗とはこの釈迦菩薩の歩んだ道をさすのであろうか。一面において、それは然りと答えられよう。大乗は釈迦菩薩の道をモデルとし、範としているからである。しかし、大乗仏教のいう菩薩は、もっと一般的な、不特定者である。もっとも、この不特定の菩薩ということも、理念的には大乗仏教の独占とは言えない。菩薩↓仏という実践上の因果関係が措定出来るならば、釈迦菩薩に作仏の保証を与えた燃灯仏もまたかつては菩薩であった道理である。しかも、燃灯仏の名が現われる以前に、すでに過去仏の思想もあり、さらに未来仏としての弥勒仏の物語も成立していたとされる。[13] したがって、一たび菩薩の名が用いられれば、それはすべての過去仏・未来仏にも適用出来たはずである。現に『大毘婆沙論』[14]などの部派文献でも、現在の弥勒は弥勒菩薩とよばれている。(ただ、古い阿含経類では弥勒尊者とか比丘と表現されているから、大乗経典での菩薩の観念の成立以後ということは考えられる。)したがって、理念的には部派の教学でも、三世の諸仏とその前身の菩薩は認められる。なお、大乗仏教は次項でふれるように、三世十方の諸仏を挙げ、多世界における現在多仏を説くところに特色が見出されるが、この十方の多仏の説も、たとえば大衆部の一分派、説出世部の仏伝『マハーヴァスッ』(『大事』)に認められるという。ただし、スリランカの上座部や、説一切有部はこれを認めていない。[15]

しからば、大乗の菩薩の特色は何処に見られるのか。さきに挙げた(2)の冒頭の定義は『般若経』に由来するまとめであるが、『般若経』類中、最古型を伝えると思われる『八千頌般若』は、その序品で、菩薩のあり方を総括的に述べている。その中で、菩薩ということばについては自明としてか、特に定義は与えないが、〈摩訶薩〉すなわち大士について、「有情の大集団中の最勝のもの」[16]という世尊の答えがある。それについてまた、スブーティたちが、「自我あり等と考える誤りを断つべく、法を説くから大

士である」とか、「全知者性（一切智すなわち仏の悟り）を求めながら、しかもそれにこだわらないからである」とか、あるいは「偉大な（六波羅蜜という徳の）甲冑で身を固めて、大きな乗物に乗り、大乗に進みゆくから大士である」等と解釈している。[17] そこに描かれる菩薩大士は、無限の有情を涅槃に導くために大乗に入り、大乗に進む勇敢なる存在、[18] しかも、悟りにも他者の救いにも無執着なものとされる。また、〈大乗〉についても「虚空と同じように、無量の有情を乗せる余地があるから大乗」とされる。[19] つまり、大乗の菩薩とは利他行の実践者にほかならない。それを〈大士〉という語で意味させているものと考えられる。なお、この利他の実践をひきおこす原動力を〈般若波羅蜜〉に見出すこと、その〈般若波羅蜜〉とは仏のはたらきに他ならないことが予測されるが、これは後で述べる。もう一つ大事なことは、この利他行につとめる菩薩大士は特定の悟りが確定した有情ではなく、悟りにむけて心を発した人であり、しかも、それが善男子、善女人とよばれる人々に要請されているということである。[20]

以上のことを加味して、(2)の定義を言いかえれば、次のごとくなろう。

(2)′大乗とは般若波羅蜜にもとづく利他の実践につとめる菩薩たることを、広く有情一般に（出家・在家の別なく）要請する教えである。

(3)大乗とはすべての有情の救済（度脱）を願う諸仏の慈悲行である。

菩薩の利他行は何故必然的であるかというと、それは仏が利他行を本来の任務としており、菩薩はその仏の所行をまねることによって、仏と同じ無上正等覚を得られると考えられているからである。つまり、大乗仏教でいう仏は、いわゆる自覚覚他、覚行窮満の正覚者、般若と大悲を両足とする如来である。『般若経』は菩薩について説くのに終始して、仏・如来について語ることはほとんどない。わずかに

常啼菩薩の前に空中の声として、見えない如来が現われて、常啼菩薩をみちびく物語があるだけである。また如来論としては、如に来至したもの[21]、法を身体とするもの、如来の体は般若波羅蜜などと説かれる[22]。これは後に教理的に確定する〈法身(ほっしん)〉であり[23]、それが、諸仏・諸菩薩をあらしめる〈仏母〉であることが主張されている。

一方、大乗経典の雄として、われわれは阿弥陀如来について説く『無量寿経』や、霊山会上(りょうぜんえじょう)で法を説く久遠実成(くおんじつじょう)の釈迦仏の教えとしての『法華経』など、数多くの如来を主題とする経典をもっている。『般若経』も、そのような諸仏の一つとしての阿閦仏(あしゅくぶつ)への言及があり、阿閦仏の信仰が『般若経』以前に成立していたことが知られる。阿弥陀仏信仰についても恐らく同様の古さが想定されよう。

この現在十方の諸仏の観念は、理論的には部派の教学において現われたとしても、具体的にその姿、浄土、慈悲行が説かれるのは大乗仏教に特有である。例を代表的な如来として阿弥陀仏(無量寿仏)にとれば、その浄土、極楽世界は本願すなわち仏の前身法蔵菩薩の立てた衆生済度の誓願にもとづく因行の果であり、したがって阿弥陀仏はこの仏の名号を信受する衆生の臨終に来迎してその浄土に往生させてくれる。これは未来仏としての弥勒信仰の場合も兜率天に生れるのと同様で、総じて往生ということが、浄土教経典といわれる諸経の目的とするところである。

この本願、浄土、浄土往生、信をセットとする仏教[24]は、さきの『般若経』の、有情がみずから菩薩たることを要請する仏教とは大分様相を異にする。仏は絶対的な帰依の対象であり、信者はひたすらその慈悲に依頼して、救済されることを願う存在である[25]。しかし、この形態の仏教こそが、実はいわゆる大乗仏教の原型により近いものでないかと思われる。一言でそれを言えば、それは在家信者の仏教の伝統ということになろう。

同じ如来の慈悲の絶対性を強調しながら、『法華経』はややその様相を異にする。そこでは釈尊が世尊としてそのまま主役であり、舞台は成道後四十余年目の霊鷲山とされる。そこで語られる未顕の真実とは、如来出現すなわち釈尊成道の目的が、仏子たるすべての衆生をして、菩薩たらしめ、無上正等覚を得させることにあるとする。そして舎利弗以下の仏子たることを自覚した声聞たちに順次に授記をし、般涅槃の後にも、右のことを説くこの『法華経』を法師たちを通じて世に弘布させるように命ずる。さらにその般涅槃すらも、実は慈悲による方便で、如来は常に霊鷲山にあって法を説くのだと教え、久遠実成の証明を多宝塔の出現と地より涌出した菩薩たちの存在で証明する。同時にその永遠の如来とは如来舎利としての『法華経』にほかならないとして、『法華経』を舎利塔に代って供養崇拝することを勧める。『法華経』の流布を通じて如来の出現は永続する、の謂と解することが出来る。

『法華経』は『般若経』のすすめる有情が菩薩たれということを如来の目的とし、それ故にすべての衆生が成仏出来る道理として、これを、従来の三乗説に代る真実の一仏乗と称した(26)。

同じ如来出現の意義を、より根元態に遡り、摩伽陀における釈尊成道の場において、悟りの問題として考察しているのが『華厳経』である。そこでは因行としての菩薩行→成道という構造をより明確にしながら、悟りの本質＝如来の本質として、法界＝法身が語られ、その中に太陽に比せられる遍照(ヴァイローチャナ、毘盧遮那)という形で、如来の慈悲が示される。これはその後の大乗仏教の仏陀観の理論化の原型となるものである(27)。

(4)大乗仏教は在家・出家両者のための教えである。

前項で、浄土教の経典と『般若経』類との相違点として、前者はもっぱら仏の慈悲による衆生の救済

を教えるに対し、後者は菩薩として衆生を救うことを衆生たちにすすめる教えということを述べたが、その菩薩たることは出家・在家を問わないものであったと思われる。というより、菩薩は元来は釈尊の前身・本生話の主人公として様々の姿をとっており、しかも在家が原則である。後のことになるが彫刻に示される菩薩像も(地蔵菩薩を除いて)宝冠をつけた在家の姿をとっている。しかし、大乗の菩薩は仏弟子声聞衆でもそれたることを拒まないし、その時還俗するわけではないから、出家も認めていることになる。事実、大乗の菩薩の代表というべき文殊師利(もんじゅしり)は、クマーラブータ(童真)と称されるが、これは独身者の謂で、出家の菩薩と認められる。[28] 仏伝でも菩薩の最後位つまり成道の直前はいうまでもなく出家の修行者である。

しかしながら、大乗の菩薩は基本的には在家とされていた、あるいは在家たることを容認されていた、と見なければならない。それは六波羅蜜の第二、戒波羅蜜の規定で、そこで数えられる戒が、古くは十善であり、五戒・八斎戒であったからである。[29] ただし、後になると、「三聚浄戒」の第一に「摂律儀戒」といい、その律儀とは二百五十戒の具足戒を含むとされるから、これは出家でなければならない。しかし、これが明言されるのは『瑜伽師地(ゆがしじ)論』で、したがってこの規定は瑜伽行派と共にはじまると考えられる。[30] つまり、一種後代における変質である。

他に救済される者と、自ら他を救済する者とでは立場は異なるが、大乗仏教は次第に後者の立場を強め、したがって在家性よりも出家性を色濃く出すようになるが、翻ってその出発点を推定すれば、むしろ大乗は在家の為の教えであったということになると思われる。

三　大乗仏教の起原

大乗仏教の起原に関しては、古くは仏滅後百年におきた教団の根本分裂における一方の部派たる大衆部の系統から興起したとする説が唱えられた[31]。これは『般若経』などが非難攻撃の相手とする小乗の教理が説一切有部の法実有論であったこと、その有部が分裂の他方である上座部の正統を主張していたことなどによる。また、仏陀観についても、有部が有漏の色身すなわち肉体を具えた釈尊を考えているのに対し、大衆部系は無漏・無為の存在と考えていたとされる点、大乗仏教への親近性がある。しかし、この議論には総じて、上座部は保守派、大衆部は進歩改革派というイメージが重なっていたように思われる。

これに対し、平川彰博士が、教団史的観点から、同一教団に大乗と小乗が共住することは律の規定から不可能という着眼によって、新たに仏塔をめぐる在家信者の集団の中に大乗仏教運動の出発点を求められ[32]、これが現在ではほぼ定説となっている。ここでも、その説の筋に従って起原論を考えてみたい。

仏塔崇拝はいうまでもなく、仏陀釈尊の入滅後の起塔にはじまる。阿含の『涅槃経』のいう摩伽陀の阿闍世王等による舎利八分すなわち関係諸王族が各地に仏塔を建立した記事は、その全部を事実とみなすことには問題があるとしても、仏陀の遺骸が荼毘に付され、遺骨がゆかりの信者たちによって祀られたことは事実であろう[33]。また、アショーカ王による遺骨の再配分ということも、その時期における仏塔崇拝の盛行を意味するものと受け取れる。更に加えて現存するサーンチー等の大塔や、釈迦族の古地で発見された釈迦族の奉献した釈尊の骨壺など、――これらを通じて塔の供養が在家の信者たちの仕事で

あったことが知られる。そして、それが教団におけるきまりであったことは、同じ『涅槃経』に仏陀の言葉として、遺骨の荼毘等は信者に任せて、比丘は法すなわち仏陀の教えの実践に勤めるべきであることが説かれ、また、仏の入滅の後には法を拠り所とすべきこと、法を仏とみなして尊重すべきことが遺言されていることから知られる。図式的に言えば、仏陀の入滅を契機として、法に依る出家の仏教と、仏という人格に帰依を捧げる在家の仏教という二方向が生れたのである。

仏陀の神格化は入滅以後急速に進んだものと考えられる。それに出家の教団の人々も参与していることは否定出来ないが、むしろ在家の信者たちの心情の発露によるところが多く、それに触発されての出家側の対応であったと見てよい。仏について語ることは、教団の純内部的要請ではなく、法師とよばれる信者相手の布教を仕事とする出家者たちの任務であり、そこにジャータカに見られるような民間説話の導入が生じたものであろう。信者たちは法師から仏の話を聞きながら、仏塔や教団に供養し、五戒・十善を保って、果報としての生天を期する。こうした出家教団と在家信者を橋わたしする法師の存在は、後の大乗興起にも重要な役割を果したのではないかということが『法華経』の記述などから推定される。[34] なお、浄土往生は民衆との接触のなかで、ヒンドゥー教的な生天に代る仏教独自の果報の表現としてあみ出されたのではないか。経典は極楽世界を他化自在天の世界に比している。[35] 一方、極楽世界の仏殿の描写は現実の仏塔をなぞったものと見られている。[36]

しかし、仏塔崇拝が直ちに大乗につながるわけではない。考古学的遺品や碑文の語るところでは、多くの仏塔は出家者の僧院に附設されており(つまり、所属の部派がきまっており)、また、比丘・比丘尼でさえも、仏塔に寄進し、後世の安楽を願っている。[37] また、仏塔に祀られる仏陀釈尊を直接崇拝することと、阿弥陀如来の崇拝も直結しない。法師も部派教団から派遣された者である限りは、出家教団のあ

り方を小乗と批判する新運動の指導者に擬することはむずかしい。

仏塔崇拝は仏陀の人格に対する帰依にはじまると言ったが、具体的には思慕・追憶の心情の表明である。これは建て前はともかくとして、出家者たちにもあったにちがいない。この心情は仏陀の神格化を生むが、出家修行者たちは一方で自分たちを仏陀から隔絶化すると同時に、遺誡にしたがって、仏陀に代る法の永続性の中に、仏陀自体を見ようとした。仏を、法を身体とする者とする考えが釈尊自身にあったかどうかは不明であるが[38]、舎利(身体)ではなく、法を如来の身体とみなすことは、仏の永遠性の観念を生むステップとなった。過去仏の思想も法の永続性を前提としている[39]。他方、仏を追慕し、ひたすら仏の慈悲にすがる信者たちは、いつしか遺骨に対して、仏の存在の欠如感を味わうようになったのではあるまいか[40]。ことに、社会的混乱などの危機に直面した場合、そこに先ず、未来仏への待望がおきる。それでもなお不安を感じた時、他土の現在仏への期待が生じる。他土の現在仏を理論的に可能とするのも、永続する法を媒介としてのことである。もちろんそこには仏教外からの影響、ヒンドゥーのヴィシュヌなどの「バガヴァット」信仰とか、さらには西方イランの宗教の影響などもあったにちがいない[41]。しかし、それが仏教であるためには永続する法——仏によって悟られ、仏の口を通じて説かれた法——を媒介とするものでなければならなかった。自らを、また周囲の多数を菩薩たらしめるのも、同じ法による[42]。

以上、仏塔崇拝から、主に仏という人格への帰依、仏の慈悲という側面で、大乗仏教の興起の可能性を想定してみたのであるが、自らを菩薩と自覚して、他者を同じ道にひき入れようとする指導者の生れてくる必然性はあまり説明出来ない。以下、一足飛びに大乗の経典中から菩薩集団の存在を描き出すことにしよう。

平川博士は、菩薩を指導者とする仏塔をめぐる集団に大乗教団の発生を想定された最初の論文で、『十住毘婆沙論』を材料としてこの問題を取上げている。[43] それによれば、菩薩には在家と出家の区別があり、前者は財施、後者は法施を行う。後者の功徳は前者に勝る。在家の菩薩は三帰五戒を保つが、声聞のサンガには帰依しても、それと同じ解脱は求めない。声聞人でまだ法位に入らないものには無上心(菩提心)を発させる。別に菩薩衆を念ずる。また、塔寺を敬礼し、観仏の行を行なう。次に出家の菩薩については、十善道(十善戒)を説きながら、特に婬戒について「七種の婬欲」を断つことを主張している。十善道がこれによって出家の戒となる。この十善道は「諸仏を供養することによって、諸仏から受ける」とする。これは律蔵の規定と異なる。これは塔寺内での観仏行により、純精神的に戒を受け保つことを意味しよう。しかし、声聞の教団から言えば、このような出家は「自称比丘」であり、正式の出家とは言えない。さらに進んで、菩薩は日常生活において頭陀行を守ることが厳しく規定されている。頭陀行はいうまでもなく比丘(乞食行者)たることに伴う生活様態で、それを恐らくは僧院に住む声聞たち以上に厳守することを自らに課している。こうして出家菩薩は通常は阿蘭若処(人里離れた静処)に住し、「必要があれば塔寺に入る」。この必要事の中には「問疾・聴法・教化」が挙げられている。すなわち阿蘭若処が自らの修行の場であるに対し、塔寺が出家菩薩の利他的活動の場と考えられる。

以上の記述から、直ちに独立した教団存在を論証することは出来ないが、少なくとも声聞のサンガ、すなわち各部派の律蔵の規制を受ける出家者の教団の外に、自律自制的な出家の菩薩とそれを支える在家菩薩のグループが塔寺を根拠地として活動していたことが知られる。『十住毘婆沙論』は『華厳・十地経』の註釈で、羅什による五世紀初頭の漢訳であるから、これを直ちに大乗興起時の状況とはいえないが、その記述は遡って『般舟三昧経』にもとづき、また『郁伽長者経』の記述に合する点が多いという。[44]

『般舟三昧経』も「十方現在仏悉在前立定経」と意訳されているように、具体的に経典に説かれる如来の色身を観想する三昧であり、仏像・仏伝図の存在を前提としているので紀元一世紀後半以降の成立と推定されており、これもまた直ちに大乗興起時の状況といえないかも知れない。しかし、仏から受戒するという新しい理念は、大乗が伝統的な教団の仏教から独立するのに不可欠の要素であったと思われ、それを説くこの記述は大乗仏教の出発点を示すと受け取ってよいであろう。なお、『十住毘婆沙論』の著者は龍樹といわれるが、龍樹の伝記が、前に挙げたように「仏塔に詣でて出家受戒した」というのは、右の記述を実証するものと解釈出来るかも知れない。なお、仏塔は僧院と異なり、サンガの規制外であるから、特定の部派に属さないものでも参詣・供養出来る。そこでの活動も自由であったかも知れない。出家菩薩はそこに定住していたわけではないから、各地の塔寺をめぐり歩くことも考えられる。したがって、菩薩の教団といっても、特定の根拠地をもった組織の整ったものを予想する必要はない。ただ、在家の信者の支えを必要としたし、その在家の信者に対し、法師の役を果たしたほか、治療などさまざまの利行を施したようである。そして、その理念を説くものとして、新しい菩薩乗の経典、大乗経典を作りあげ、これを武器としたものと思われる。

四　大乗経典の成立

前述の出家菩薩が教化に用いた経典は「菩薩蔵」とよばれている。併せて「六波羅蜜」の名もある。この「六波羅蜜(経)」が何をさすか定かでないが、この名は『無量寿経』の古訳たる『大阿弥陀経』とか、『宝積経迦葉品』の古訳『遺日摩尼宝経』にも見え、それらの経典に先行して存在した、初期の

（まだ大乗とも名乗らない）大乗経典であったと推定される。[45]「菩薩蔵」というのは、声聞蔵に対比されるものであれば、大乗経典と言うにひとしいが、それを固有名詞とする経典も現存するので、『六波羅蜜経』とならぶ、古い経典であったかも知れない。（同時に、ジャータカや仏伝などと同類のものであった可能性もあるが。[46]）そのほか、『郁伽長者経』の古訳『法鏡経』中に「三品経」なる名前が示され、他訳などとの比較でそれが「懺悔・随喜・勧請」という三種の行儀をさすことが知られる。入信、悔過の際に読ませられる経典である。こうした経典は、『般若経』や『無量寿経』ないし『般舟三昧経』などの現存する初期の大乗経典にさらに先立つものと考えられる。

現存する初期の大乗経典類は、今日、およそ紀元一世紀の後半から二世紀後半にかけての成立であろうことが、主に支讖や支謙の漢訳年代から逆算されて推定されている。それと、それらの中に名を挙げられた最初期の大乗経典の年代の距たりは高々五〇年ぐらいで、したがって、最も早く見ても前一世紀末、大たい紀元一世紀頃が大乗経典の成立期であろうというのが現在大方の推定しているところである。

ところで、大乗経典は誰が作ったのか、また、それと菩薩を中心とする宗教グループとは何れが先に成立したのか。

一つの仮説を立ててみる。何れかの部派に属する法師として、信者たちに仏伝やジャータカを説いていた比丘が、ある日、禅定に入って修行中に、見仏の体験をする。その仏は現在他世界にあって法を説いている。日頃、信者たちとの接触から、かれらに生きた仏への渇仰の気持の強いことを知り、在来の教団の法中心の無味乾燥なあり方に宗教生命の枯渇を感じていたその法師は、見仏の体験に自ら菩薩としての自覚をもつ。そして、その体験を信者たちの前に披瀝する。そこに新しい理念にもとづいた、仏の教えが成立し、それが信者たちに歓喜をもって受け入れられる。その法師のあり方は、当然所属の教

団からはとがめられる。法師は決然としてその部派をすてて、自らの道を歩みはじめる。その人の身を持する厳格さと、徳の高さ、説法の内容の新鮮さに人は惹きつけられ、新しい信仰グループが成立する。その運動は恐らく教団からの圧迫や迫害もうけ、挫折することもあったであろう。同時に、各地に共鳴者を得て、同じような形で別のグループが発生した。その場合にも、誰か法師を中心とするものであった。何れにしてもこの新しい運動には讃仏の新しい教えが信仰の基礎として不可欠であった。

その新しい教えを「仏説」と考えるのは、法師たちがその禅定体験中のひらめきを、一種の啓示とみなしたのによるであろう。こうしたことは、インドにおいては太古の仙人以来普通のことであった。(すなわちヴェーダの聖典の場合、「天啓」シュルティ——聞かれたことば。)したがってそれを受け入れる素地は信者たちの中に充分あったものと思われる。それを説いた法師たちも、決してそれを自分のことばとは思わなかった筈である。(47)

しかし、実際には説者である法師たちの従前の経験や知識はその教説の中に反映される。それが法蔵部であったり、犢子部であったり、大衆部であったり、また有部であったりしたことが、各種の経典の教理の多様さになっている。しかも、部派から独立した自由さは確保されているから、出身部派への批判が同時にみられる。

さて、その最初の法師の跳躍がいつ、どこで行なわれたか、これは探りようもない。しかし、大乗仏教の、運動としての成立には、最初から法師の存在とともに大乗経典を伴っていたと考えざるをえない。それなくしては急速な伝播は考えられなかったであろう。これは必然的に、その新しい経典の受持・読誦・解説・書写による伝持と拡大再生産の要望となった。そして、やがて、塔崇拝に代って、経典崇拝が、塔内への経典安置という形ですすめられた。書写というのは師嗣の直接の伝承、口伝とは異なった、

新しい令法久住の方法であったようである。ひょっとすると龍樹はその伝説通り、直接に師から受けることなく、各地の仏塔から書写された各種の大乗経を得たのかも知れない。

さて、この新しい宗教運動は、信者たちの間に熱狂的に迎えられ、各地に拡まったとしても、何の抵抗もなく発展したわけではない。その最大の攻撃は在来の出家の教団からするもので、かれらの大乗に対する非難は、それが仏説でない(非仏説)ということであった[48]。その他、直接の迫害が加えられたであろうことは『法華経』の記述などから覗われる[49]。「後五百歳」の危機感[50]は直接にはこの迫害から生れたものである可能性もある。経典書写の勧めも、迫害による湮滅を恐れての手段であったかも知れない。

大乗経典が仏説であることは、それを説いた側にとっては自明のことであったろう。もちろん、「如是我聞」等の形式を採っているのは、意識的に阿含と異ならないことを標榜するための手段であったにちがいない。しかし敢えて仏説と断る考えは持合せていなかったと思われる。しかし、一たび「非仏説」との非難を受ければ、仏説たる所以を客観的に説明しなければならなくなる。そこで採用された弁明の方法、少なくともその一つの有力な方法が、「四依」の主張であった。

四依とは、(1)人に依らず、法に依るべし、(2)文字に依らず、義(意味、内容)に依るべし、(3)未了義経に依らず、了義経に依るべし、(4)識に依らず、智に依るべし、ということである。これは『倶舎論・称友疏』に阿含として引用してあるので[51]、有部の系列で整理されたものと思われるが、ただ『大毘婆沙論』などにも、また『倶舎論』自体にもないので、それ程古いものではないかも知れない。ただ、個々の項目についてはアビダルマの初期にまで遡りうる。たとえば、「人に依らず法に依れ」ということは、入滅に際しての釈尊の言葉とも合致する。了義・未了義というのは、恐らく諸部派間の論争における自説の正統性の主張に用いられたのがその最初であろう。同じく、文字に依らずして、義に依れというこ

とも、法の解釈を任とするアビダルマの教学自体の立場であったように思われる、その義のうちで、自説こそが了義であるというわけである。智については仏教としては基本であって、とくに問題はないであろう。

最近、袴谷憲昭氏は、同じ四依の列挙の中に順序が区々であることを発見し、それを整理して大乗経典には特に「文字に依らず、義に依れ」という主張が突出していることをつきとめられた(52)。袴谷氏がその論文で意図していることは、今、筆者がその説を利用している目的とは異なったところにあるのだが、大乗経典中で、初期の『無量寿経』や『般若経』や『法華経』などにそれがなくて、『維摩経』以下のものにあるということは、事実問題として、部派教団からの非難に対する対抗として、これを強調する必要に迫られたということではなかろうか、というのが筆者の解釈である。部派の教団と同じ枠を用いて、相手をたおすわけである。大乗の側としては、大乗こそが了義経で、阿含は未了義だとは主張出来ても、阿含を仏説でないと言うわけにはいかない。阿含に説かれた法の内容を正しく解釈すればかくなるというには、義に依るという主張は不可欠となろう。なお、智の強調も、仏の悟りを最終目的とする大乗としては、声聞に対する優位性を示すに恰好の主張であった。(涅槃については、声聞も菩薩も一味平等というのが大乗の一貫した主張。)これは般若波羅蜜を高揚する『般若経』自体の立場でもある。悟りの強調は仏陀における成道体験の、転法輪に対する根元性の主張にもねざしている。そこに仏陀の成道体験の新たなる表明として、大乗の主張が如是我聞の形式をもって公表出来る根拠があったのであろう。悟り体験の強調はその一方で、涅槃よりも成道を重視するところに由来する。恐らくは声聞部派の「灰身滅智」説(すなわち、仏陀の人格は入滅によって無に帰するという説)に対する反駁であろう。そしてそれは如来の常住への願いに根ざしているものと思われる。

大乗非仏説の主張は部派仏教の文献には全く見られない。また大乗の文献で、これに対する反論が述べられるのは、現在知られる限りでは瑜伽行派の『大乗荘厳経論』にはじまる。[53] それ以前の状況は四依説の分析によって知られるであろう。同時にまた四依説のしきりに現われる頃から、大乗の「法の仏教」への変質、アビダルマ化もはじまるようである。

五　大乗仏教の教理的展開——(I) 初期経典

以上、いささか実証を欠く推測ばかりを並べて大乗仏教形成の状況を語ってみた。以下与えられた紙数の範囲内で、その後の歴史を教理展開の筋を逐って略述してみよう。その末尾は世親の時代をもってするが、これは学派の確立、対立する諸学派——外教と仏教、小乗と大乗、大乗内の中観派と瑜伽行派——相互の華々しい論争の時代は世親の後、陳那による論理学の確立に端を発するという見方にもとづく。そして、各学派の学説については次章がこれを扱うことになっているので、本稿は、いわばそこに至るまでのつなぎの意味をもつ。したがって、中観派や瑜伽行派の学説の全貌については、次章で見ていただきたい。

1　『般若経』類

大乗仏教の教理展開を考える場合、最初に置かるべきものは『般若経』である。それはそこに説かれる〈空〉ということが、その後の大乗に一貫する基本的見解とみなされることによる。ただし、『般若経』の基調が〈空〉(空性)にあることを明確にしたのは龍樹の仕事であって、『般若経』自体は〈空〉というこ

とを説くために作られたのではない。むしろ、主題はその題名どおり、般若波羅蜜である。般若波羅蜜とは、それによって仏陀が悟りを得た智恵で、したがって仏陀のものの見方というべきである。その仏陀、如来と同じものの見方を得るべく実践するのが菩薩である。その如来のものの見方というのは、第一にすべてのもの、すべてのことに心を留めず、執着しないことだと語られる。[54] その「すべて」というなかには、五蘊、十二処、十八界や、地等の六界をはじめ、四念処ないし八正道という菩提を得るに必要な三十七の徳目、預流ないし阿羅漢という聖者の階梯、さらには、五蘊について無常・苦・空・無我あるいはその反対と判断すること、ないしは涅槃についてまで、心を留めてはならない。そのような「留まらないという仕方で留まる」(sthito 'sthāna-yogena)というのが如来のあり方で、それが般若波羅蜜(智恵の完成)であるとされ、それをまた「空性に留まる(空性に心を落ちつける)」とも表現している。[55] この「留まらない」とは無執着、無所得と同じで、そこに実践の態度(単にものを無常・苦・空・無我などと知るに留まらない)として要求される空性の意義がある。この実践的意味における空性とは、空・無相・無願の三三昧あるいは三解脱門と言われる徳目で、『般若経』(『八千頌』)の言う空性の第一の意味はこれにつきる。[56]

ところで、三三昧にせよ、また諸法を無常・苦・空・無我と見ることにせよ、これは阿含以来説かれていることで、『般若経』の独創ではない。ただ、『般若経』の場合、その「留まるべきでない」とされることの中に、こうした見方自体があるほか、菩提、涅槃すらそれに留まるべきではないとするところに眼目がある。[57] すなわち、それが菩薩の利他行成立の根拠とされていることである。[58]

すべてのものが空であるということの意味については、遠離(vivikta)、寂静(śānta)等と併記され、[59] あるいは、三三昧につづけて不生、非存在などが挙げられ、[60] また、「五蘊は空性を自性とする。何となれ

ば自性がないから」と言われ[61]、あるいは「自相(固有の特質)を欠く(空なる)諸法」と説かれていて[62]、「無自性空」という定義の基礎はみられる。しかし、縁起ということと空性との結びつきはそこにはみられない。縁起への言及はそもそも極めて少なく、教法の一つとして、「順観・逆観の縁起」(anuloma-pratiloma-pratityasamutpāda)を観察すべきことをすすめる一方で[63]、こだわるべきでないことの一つとして挙げられている[64]。ただ注目すべきこととして、「甚深」(gambhīra)が一方で空性の説明語(増上語)とされ、他方、この「縁起は甚深」ということが菩薩の発心と正覚との関係を問う文脈の中で表明されていることである[65]。縁起甚深とは、仏の正覚の内容としての縁起、正覚の内容の不可思議性をあらわすことばである。『八千頌般若』で見るかぎり、一切法の縁起について言及はなく、十二因縁(十二支よりなる縁起)の説を意味することがもっぱらであるが、ただ、しばしば表明される「ものが何処から来るのでもなく、何処に去るのでもない」という表現は、阿含における用例から見て、縁起と関連し、そこに暗黙のうちでの縁起と無自性空との同義語的関係が示されているものと解される[66]。

『般若経』における空性の理論は『二万五千頌』(『大品般若』)、『智度論』の所釈となった『般若経』)に至って飛躍的に増大する。とくに『八千頌』の初品はそこで二十数品に拡大され、その中で空を種々の対象や観点に応じて分類する「十八空」の教理が確立した。その最初の三種「内空・外空・内外空」は阿含の『大空経』にも説かれる空観で[67]、ここでも『般若経』が阿含、阿毘達磨の教法の体系を継承しつつ、見方を変え、あるいは展開したものであることが知られる。

『般若経』はさらに、直接その影響下に多くの経典を生み出した。その代表に『維摩経』があり、菩薩の無執着を汚泥の中に咲く蓮華にたとえ、在家の居士にその理想型を見出している。この経は『般若経』と同様に阿閦仏の信仰に関係をもち、また先行する『宝積経(迦葉品)』や『首楞厳三昧経』の影

響をうけている。『宝積経』は空性、有無を離れた中道を「如実正観」とよび、その実践者たる菩薩が仏子(仏の後継者)たることを比喩をもって説いている。[68]「首楞厳」とは「勇進」と訳されるように、利他行に邁進する菩薩の姿を象徴する。これらの諸経を通じて文殊菩薩が大きな存在となっており、あるいは大乗の教団の形成に貢献した人物がこの菩薩の背景になっているのではないかとも想像される。[69]

2 『華厳経』類

仏の悟りを般若波羅蜜の側面から説く『般若経』に対し、悟りの場を舞台とし、その因行としての菩薩道を説くのが『華厳経』の主題である。そこでは悟りの内観としての甚深の縁起が問題とされることが予想される。[70] それを示すのが〈法界(ほっかい)〉の概念であると思われる。この語はアビダルマの教学では十八界の一つとして意識の対象となる領域を意味するが、それは推理・判断の内容ということで間接的には、有為・無為の一切法がその中に含まれる。それと並んで、阿含中に、縁起の道理を諸法の法性(不変の性質)の意で「界」(dhātu)とよぶ例があり、そこから縁起を〈法界〉とよぶことになる。同時にそれは仏の悟りの内容としての縁起の理と、それに基づく一切の教法(四諦(したい)に分類される)との関係で、悟りが教法の根元である意味で、「聖法(＝教法)出生の因」と解せられる。このような理解が『華厳経』の本文中でどのように展開したのか、あるいはそこまでの理論化はまだないのか、経全体にわたって梵文が完全でないこと、チベット訳の近代語訳の欠如ということもあって、早急に確かめようもない。しかし、経中にもつ〈法界〉の語の重要性にかんがみ、右の構図が『華厳経』の理解に大きく資することは言えるであろう。

さて[71]『華厳経』もまた、幾度かの増広、諸経の集成による編集の経過を辿ったとみられるが、その原

型と思われる漢訳の『兜沙経』は釈迦文仏の摩伽陀における成道によって、十方の仏国土が照らし出され、それぞれの国土に仏の分身があって菩薩に囲まれているという光景を描いている。また『菩薩本業経』はこれを序品として、それに、「願行品」と「十地品」を加えた構成をもっている。「願行品」は菩薩の誓願を通じて菩薩の実践の様態を説き、「十地品」はその実践の階程を発心から一生補処に至る十階に分けるが、その範は大衆部系の説出世部の仏伝『大事』の十地と、『般若経』の四位(発心、行道、不退転、一生補処)から採られており、そこに『華厳経』の系統の一端がのぞかれる。この十地説は完成した『華厳経』(漢訳『大方広仏華厳経』等)では十住の名でよばれ、新たに成立したと思われる歓喜地にはじまる十地説(『十地経』＝『華厳経十地品』)にとって代られるが、末尾の「入法界品」(Gaṇḍa-vyūha)では、なお古い十地が菩薩の階位の名として用いられている。

右の『菩薩本業経』に相当する部分は『華厳経』の核をなす部分と思われるが、そこでは文殊師利が立役者となっていて、後に主役となる普賢は登場していない。普賢菩薩は、『華厳経』の成立過程で、その説く菩薩行の理想型として案出されたものであろう。菩薩行はその名に因んで〈普賢行〉とよばれるようになる。「入法界品」は普賢と文殊と弥勒という三者の導きで、善財童子という一在家人が、善知識たちへの遍歴を通じて普賢行にめざめ、修行の門出に立つ物語である。[72] この品は、『華厳経』全体の中で言うと、その前の「離世間品」までが、摩伽陀における成道直後の光景で、如来の出現の様を物語るのに対し、つまり、法界の描写であるに対し、その法界への悟入を主題とする。そして、その舞台も成道後十年の祇園精舎での法会とされている。独立の経典として別行し、末尾には普賢の行願を讃える歌(『普賢行願讃』)が附せられている。その行願十項の内容は大乗仏教の原型というべき、諸如来の供養と、業障の懺悔、功徳の随喜と廻向等よりなり、在家信者の立場を保持している。[73]

一方、新たに成立した十地説は在家の立場を含むとはいえ、利他の行者、指導者としての菩薩の完成を意図したものである。すなわち、最初の六地は六波羅蜜の修習で、したがって第六現前地は般若波羅蜜によって、仏の悟りの内容とされる十二縁起を観じ、そのすべては一心に由るもので、三界は唯心と知る。ここに『華厳経』独自の縁起観が成立するが、この唯心説を根拠として、後に瑜伽行派が、その唯識説を打出したことは周知のことである。その段階までは声聞と共通する境位であるが、そのあと第七地において声聞から飛躍し、第八地以上三地にあっては如来に代って衆生を教化する。この第七地以後の行は、それぞれ方便、願、力、智と名づけられ、あわせて十波羅蜜と称せられた。十波羅蜜と十地はその後、この系統を通じて拡まり、菩薩の修行道の基本となった。(74)

『華厳経』の仏は前述の如く、釈尊が原型であるが、その成道が直ちに全法界を実現するという教説に象徴されるように、法界を体とする仏、〈法身〉で、毘盧遮那(遍照)とよばれる。この法界に遍満する仏という構想は後に如来蔵思想を生み、また密教を生む原動力となった。(『大日経』『金剛頂経』の説主、大毘盧遮那如来はその後身。)

3　浄土教経典および『法華経』

『般若経』と『華厳経』が悟りを課題として、因行としての菩薩道の組織化を完成し、併せて、その間に大乗の教理を確立して、爾後のインド大乗仏教の主流を形成していったのに対し、浄土教の経典類や『法華経』には、その種の展開はない。これらの経典の主題については、すでに大乗仏教の特色を述べる際に触れておいたので、ここではくりかえさないが、如来の慈悲と、それによる救済あるいは成仏の保証という、大乗仏教の原点というべき在家仏教性の強い教えは、上記の菩薩行を主眼とする経典の

発達の陰にあって、次第に主流の座を奪われたかに見える。言ってみれば大乗仏教は次第に、仏を中心とする信の宗教から、法を中心とする出家専門家の行の宗教へと変質していったように推測される。

このことはしかし、浄土教類や『法華経』が後に展開する大乗仏教に対して影響力を失ったということでは決してない。むしろ、阿弥陀仏の極楽世界は浄土の代表として、多くの大乗経典の中に名を挙げられており、その信仰の広汎かつ根強かったことが覗われる。[75] さらに『法華経』に至っては、その一乗の教えは、同じく多くの経典に継承され、また如来蔵思想にとっての理論的支柱を提供したが、『般若経』は通三乗の立場に立ち、『維摩経』は二乗(小乗)の弾劾を旨とし、瑜伽行派は究竟三乗を主張するなど、主流はどちらかと言うと、三乗宥和の一乗ではなく、小乗に対し優位に立つ大乗という観念の方が強かったように思われる。出家の主流派にとって、信というのはあくまで初歩的段階で、行にすすまなければならないとされていたのでもあろうか。[76]

六　大乗仏教の教理的展開——(II)龍樹から世親へ

1　龍樹——縁起・空性・仮

無名の、あるいは、敢てその名をとどめなかった人々によってはじまった大乗仏教の歴史で、最初にその名が伝えられているのがナーガールジュナ、すなわち龍樹である。龍樹の名において、大乗の「論」すなわち、大乗経という法に対する解釈の学が成立した。ここに大乗は第二の発展段階を迎えることになる。それはまた、朧気ながらも、大乗が歴史時代に入ったことを意味する。

龍樹の年代は、漢訳仏典からの推定と、南インド、シャータヴァーハナ王朝の一国王との交渉、ナーガールジュニコンダの仏塔遺跡などの考古学的証拠などから、大たい二世紀後半から三世紀前半（一五〇―二五〇年頃）の人とみなされている。[77] 伝記を見ると、大乗経典は龍樹によって発見、ないし発掘されたようにも読めるので、あるいは一部の大乗経の編集に関与していたかも知れない。龍樹の著作とされる論典に引用される経典をもって、初期の大乗経典と見なすことは、今日学界の通説となっている。その著作とされる『大智度論』は現在の学者の見解では、龍樹の孫弟子に当るラーフラバドラ（羅睺羅跋陀羅）の著作の引用があるなどして、真作かどうかを疑われてもいるが、[78] 全体としては龍樹の系統をうけつぐ人々の伝承として、ほぼ三世紀ごろの状況を伝えていると考えて差支えなかろう。

龍樹の著作中、後世に最も大きな影響を与えたのは『中論』(Madhyamaka-kārikā『中頌』すなわち、〈中〉に関する詩頌五百篇より成る本)である。これは『般若経』の説く般若波羅蜜の解釈を旨とするものであり、その見方にしたがって、教説中にあらわれる重要概念を吟味する。[79] その見方というのが〈空性〉すなわち一切法は無自性空という見方である。空性とはしかし、仏説における縁起に対する解釈であり、また仏陀の立場としての中道説にほかならない。故に冒頭の帰敬偈は縁起を説いた正覚者（縁起を悟った点でなく、それを教えた点が言挙げされていることが重要[80]）に捧げられ、書物の題名は〈中〉を採用している。これは経の解釈をもって任じている故であろう。ただし、帰敬偈の縁起の説明にすでに、生滅・断常・一異・来去という四対の相対概念を超えた空性の解釈が示されており、その立場は既に明瞭である。

さらに、題名をも含み、その立場の基本を示すと見られるのが、いわゆる三諦偈、すなわち、

縁起なるもの、われわれはそれを空性と説く。それは〈何かに〉もとづいての仮の表明（仮）であり、

それがまた中道にほかならない。（四諦品、第二四章、第一八偈）

である。ここに縁起＝空性＝中道が明言されている。これにつづく偈、

何であれ縁起したのでないものは存在しない。それ故、空ならざるものは何ら存在しない。（同、第一九偈）

は、〈縁起〉(pratītyasamutpāda)＝〈空性〉(śūnyatā)に対応して、諸法が「縁起したもの」(pratītyasamutpanna)であり、それは〈空〉(śūnya)であると、個物について述べたものである。

ここで龍樹の空性解釈においてもう一つ重要なのは、〈仮〉と訳される upādāya prajñapti の概念である[81]。これを第二の偈に適用すると、諸法は「何かに依って仮に表明されたもの」(prajñapta)ということになる。〈仮〉とはしたがって言語による表現で、さきに『般若経』で挙げられていたような、空で、執着すべきでない諸法、教説しての一切法――五蘊からはじまり、菩提・涅槃あるいは仏・如来や菩薩に至るまでのすべて――である。それが言語表現であるのは当り前で、その基づくところ(upādāna 素材)とはそれぞれの言葉の対象、内容たるもの(句義)である[82]。その限りでは、どうしてそれが〈空性〉と同義であることになるか(仮といわれるか)不可解かも知れない。しかし、これに、たとえば、『倶舎論』にみられるように、我というのは、五蘊(の諸法)を材料として取って、作られた観念にすぎない(pañcadharmān upādāya ātma prajñapyate)といわれるように[83]、我の非実在性の説明に用いられていたことが想起される必要がある。有部はこの主張の中に、素材となる五蘊の法は縁起しているが実有だという説を含めていたのに対し、『中論』は、その五蘊なる諸法もまた観念のみのもので実有ではないと主張したことになるのである。これがいわゆる「我法の二空」といわれることの意味である。

しかし、それと同時にここにはもう一つの意味がある。それは同じ四諦品の、右の偈に先立つ箇所で、

第一義諦と世俗諦の二諦が論ぜられていることである。[84] 諸法、教説が「何かに基づいての言語表現」であるということは、そこでいう世俗諦に当る。世俗における真理とは、言語表現(vyavahāra)にほかならず、それが第一義諦すなわち究極的な真理へ導くための手段だとされている。この究極的真理とは帰敬偈に言われた「戯論寂滅(prapañcōpaśama)の縁起」で、これが仏の悟った真理、縁起＝空性にほかならない。ここに、悟りと教えの一体性が、空性＝仮の言語表現の形で示されていることになる。これに対し、同じく仮の言語表現ではあるが、我の観念は、そして、それと同じく、五蘊・十二処・十八界に分類されるような諸法の観念は、戯論とされる。[85]

同じ言語表現が戯論と教説に分かれるのは何に由来するか。それは、執着の有無によると言うべきであろう。[86] つまりそこに迷悟の問題、実践主体の課題が入ってくる。この問題についての解答をわれわれは次代の瑜伽行派の学説中に見出すのである。

2　瑜伽行派

般若波羅蜜の解明を主眼とした龍樹の教学は、ものを如何に見るかに終始する。そこには、ものを見る主体の問題は直接には出ていない。この「ものを見る主体」とは、正確に言えば、誤ってものを見、そのために苦を受けている存在、しかし、仏の教えに随って修行して般若波羅蜜に開眼すべき存在、実践主体である。この主体の迷妄の構造や悟りの可能性を考察することが次期の課題となったのである。ここに瑜伽行派による三性説やアーラヤ識の理論——前者は迷悟転換の構造的な解明、後者は業を背負った迷妄の主体の意識構造の解明——と、それにやや先行して起ったと思われる、如来法身の遍満を根拠にすべての衆生に如来と同じ悟りの可能性を強調する如来蔵・仏性の説の存在理由がある。この両思

想はともに空性・真如・法界・如来法身などの絶対的なものの普遍・不変の実在性と、実践主体の実存的存在性の主張という点で、龍樹が絶対的存在をただ否定辞をもって説いたことと対立している。

このうち、先ず、瑜伽行派の基本的立場を縁起説との関連で略述しておこう。[87]

さきに『中論』三諦偈を掲げて、アビダルマ教学が「我（アートマン）は五蘊を表材に仮に有とされたものであるが、素材としての五蘊なる法は実有」（我空法有）と主張したのに対し、龍樹は五蘊もまた単に仮の言語表現にすぎず実有ではない（我法二空）と主張したと述べた。これに対し瑜伽行派は「人法二無我」の名でこの龍樹の説を継承したが、それと同時に、かれらは無我＝非実在なる我と法を仮設（けせつ）する主体たる識（しき）（アーラヤ識）は縁起した存在として、その実有性を主張した。そして、我と法とは識によって「仮構された」(parikalpita)ものとして、所取（客観＝法）と能取（主観＝我）の二取とよばれた。「取」(grāha)とは認識の意味であるが同時にそれが執着となっている、つまり、固定観念となっているということで、そこ（主客二分の認識）に迷妄のあり方の根元を見出しているのである。これに対し、「識」はこの機能の故に〈虚妄分別（こもうふんべつ）〉(abhūta-parikalpa 誤って〔あるいは、非存在のものを〕、仮構するもの)とよばれた。この両者の関係を示すのが、『中辺分別論』の次の偈である。

虚妄分別はある。しかしそこに〔所取・能取の〕二はない。その〔虚妄分別の〕中に空性があり、またそれ（＝虚妄分別）は空性においてある。
それ故すべては空でもなく、空でないのでもないといわれる。〔虚妄分別が〕有り、〔所取・能取が〕無く、また〔空性が〕有るから。そしてそれが中道である。[88]

（第一章、第一、二頌）

右の有・無・有の三項は順次に〈依他起性（えたきしょう）〉(paratantra)、〈遍計所執性（へんげしょしゅうしょう）〉(parikalpita)、〈円成実性（えんじょうじっしょう）〉

(parinispanna)の三性(tri-svabhāva)をさす。〈依他起〉とは縁起したものと同義で、独立自存でなく、したがって無自性・空なる存在であるが、迷妄の主体として、そこにある、つまり実存である。〈遍計所執〉はさきに言った「仮構されたもの」と同語で、これは徹底的に空・無である。これに対し、空性が〈円成実性〉であるとは、悟りによって、すなわち行の完成によって、空性に達する、という理解による。誰がかと言えば、それは依他起なる主体で、それが迷妄をすてた時、すなわち、能所の二を離れた時である。[89] 能所の二を離れるとは、別の言葉で言えば、分別を離れること、すなわち〈無分別智〉で、これが般若波羅蜜にほかならない。こうして〈円成実性〉には空性という理と、悟りの智の両面が含まれる、[90] というより、理と智の両者の合体した状態のことで、それは仏というのと同じである。仏は智と悲のはたらきによって顕示されるが、大悲による利他行のはたらきは般若波羅蜜なる無分別智にもとづいて獲得される清浄なる世間智として〈後得世間智〉とよばれた。これは性格としては有分別(うんべつ)である。

ところで、空性が実有であるとはどのような意味か。空性は前から述べているように、諸法が縁起していることであるが、瑜伽行派では、「依他起(なる実存)において、所取・能取の二(＝遍計所執)のないこと」と説明される。[91] この「あるものAにおいてあるものBがない」ということは、空(śūnya)という語の原意であるが、この原理を用いてものの実有観を次第に除去して行く観法が、阿含の『小空経』にある。[92] 瑜伽行派はその経文を引用して、そこで最後に有りとしてのこるのが、かく観ずる主体であり、また、空性の理だという。[93] ただし、この両者は別の存在ではない。空性はたしかに、何時も変らぬ道理という意味で実在であるが、その理は縁起している存在、したがって空なる存在(この場合は実践主体としての識)を離れて別にあるわけではない。実践主体の悟りによってはじめて知られることである。そこで、実存的には有るのはただ識のみということになる。これは正に瑜伽行派的な実践関心が然

らしめる表現である。

では、識のみ〈唯識〉とは如何なる事態をさし、また、その識が縁起しているといわれるのは如何なる理由によるのか。ここで、識(vijñāna)とは十二因縁の第三支たる識を指す。この識は過去世の無明(第一支)すなわち「惑」を縁とし、行(第二支)すなわち「業」を因として縁起している。つまり識とは過去無限の惑業を背負いこんで輪廻している、したがって、苦なる存在である。この業を背負っている点に即して、〈アーラヤ識〉と名づけられる(アーラヤとは蔵、倉庫の意、業の種子の貯え場所)。この識がまた時々刻々に業をつくり、その結果が積って来世の生のあり方が決定する。その過程の一切、十二項の縁起にわたって主体たるものがアーラヤ識である。これは実は『華厳経』「十地品」(『十地経』)の、「三界虚妄、但是一心作」、「十二因縁分、皆依一心」に言う一心(唯心)の「心」にほかならない。[94] 瑜伽行派はこの識が縁起する根拠を、識自体の機能に求め、識と識によって知られる対象との間の相互依存の関係に見出した。[95] その知られるものが実は識の現わし出した世界なのであるから、[96] 識自体の中に構造的に三界の縁起する全過程が含まれるのみならず、三界が転換して悟りの世界(法界)が現われるのもまた、識自体の機能によるとするのである。[97] さりとてこの識はつねに変らぬ存在ではなく、時々刻々に生滅する無常なる存在、というより認識機能それ自体である。このように識が実有であるとは、変化しつつ機能しつづけるということにほかならない。瑜伽行派はこのこと(唯心＝唯識)を禅定の中で体験させようとした。すなわち唯識観による唯識性への悟入である。[98]

右の三性説とアーラヤ識と唯識性への悟入が瑜伽行派の実践理論の要[99]であるが、瑜伽行派はこの説を龍樹によって開かれた無自性空の教えのもつ隠密の意を解明するものとして〈解深密〉と称した。すなわち、仮構された我や諸法はその独自の相を欠き(相無自性)、縁起したアーラヤ識は生起に関して自存性

なく(生無自性)、そして完成された態としての空性はそれ自体が無自性義を示す(勝義無自性)という。[100] これを教える経典は『解深密経』とよばれ、同派の根本経典とされた。

瑜伽行派はさらにその立場を在来の仏教の綜合に求め、全大乗のみならず、アビダルマの教学をも大乗の立場において吸収しようとした。『瑜伽師地論』は声聞・独覚・菩薩の三乗の過程(地)に即して瑜伽行を説くが、その中の『菩薩地』は〈摂大乗〉を自認している。この伝統は『大乗荘厳経論』を経て無著の『摂大乗論』に至って完成する。一方、唯識の理論は無著の弟世親の『唯識二十論』『唯識三十頌』によって確立した。[101]

3　如来蔵思想

同じ実践主体を悟りの可能性に即して考察するのが如来蔵思想である。[102] この思想は、「すべての衆生(有情)は如来を内に蔵している」という主張を基本とし、それによって衆生を〈如来蔵〉(tathāgata-garbha)と名づける。如来蔵とは、したがって、衆生をその悟りの可能性に即して説明する語であったが、後にはその可能性そのものを指す語となり、ひとりひとりの衆生のうちにある「如来の胎児」すなわち、将来如来(＝仏・覚者)となるべき存在と解せられて術語化した。同じ意味が〈仏性〉(buddhadhātu)ともよばれ、これは「仏の因」すなわち、衆生の有している仏と同じ性質で、衆生をして悟らしめる要因(dhātu＝hetu)、と解された。仏と同じ性質とは、仏の本性というのに等しいが、仏を仏たらしめているものとして、一つには仏の智恵すなわち般若波羅蜜がそれであり、他は、悟りによって一体となったところの真如・法界すなわち空性とか縁起の理をさす。三性説でいえば円成実性に相当する。その理と智を合せて一体となったところを〈法身〉とよぶが、これが如来蔵思想の最も根柢にすえられている究極

の実在である。さきに、衆生は内に如来を蔵していると言ったが、その如来とはこの法身のことで、それは一面において如来の智恵が衆生のすべてに及んでいることであり、他面では唯識説において空性が縁起した存在(識)の内にあり、また、識が空性においてあるといわれたのと同じ形で、真如・法界が衆生に普遍的にあることとも説明される。そして、この法身ないし如来智恵の遍満と真如の平等性を根拠として、衆生にも悟りの要因が本性として具わっていると考えるわけである。

右のことを、如来蔵思想を組織的に説く『宝性論』は次のように偈頌の形で述べている。

仏の智恵が衆生聚の内に滲透している故に、
その(衆生聚の)無垢なることは本来、〔仏と〕無二である故に、
仏の種姓において、その果を想定して、
すべての衆生は仏を内に宿すと〔仏は〕説かれた。(103)
(第一章、第二七偈)

この偈から同書は(1)如来の法身が遍満している義、(2)如来すなわち真如が無差別であるの義、(3)如来の種姓の存在する義という三義を立て、(104)如来蔵の語を三様に解釈している。(1)では衆生は如来の胎児、(2)では衆生は如来(＝真如)の胎、あるいは真如は衆生の胎児、(3)では衆生は如来の因(種姓 gotra＝dhātu)の胎。同時に、法身・真如・種姓を、如来蔵・仏性とよばれるものの三種の自性とも称する。(105)

この思想の由来するところは、『華厳経』性起品中の、一微塵中に三千世界を含むという比喩で示される如来智恵のはたらきの遍満説にあるが、〈如来蔵〉の語を用いての最初の表明者は『如来蔵経』とよばれる経典である。そこでは右の思想がただ九種の比喩によって説かれているにすぎないが、同時にこのこと(一切衆生は如来を蔵す)が如来の出現するしないにかかわらない不変の理と宣言されている。(106)これはこの説が縁起・空性に匹敵する理として絶対性を附与されていることを意味する。つまり、仏によっ

て悟られた理として、一切衆生が如来を宿す、仏性を有するということは、縁起・空性の別の表現であって、それと異なることではない。

如来蔵・仏性における法身・真如と同じ絶対性の附与は、唯識説におけるアーラヤ識が縁起した存在として無常・刹那滅とされていたのと対蹠的な性格であるが、同時に衆生の実存的側面を失ってはいない。これは如来蔵に関するもう一つの定義として、「無量の煩悩の殻に纏われている」と規定されているところに見られる。[107] つまり、衆生のうちなる如来とは、現実には如来として機能していないわけで、それは衆生が煩悩所纏であるためである。この煩悩所纏はアーラヤ識の構造に見られる種子の内蔵に匹敵するが、ただ如来蔵思想はこれらの煩悩を如来蔵に内在するものと見ず、非本来的な附着物(客塵)と考える。これはいわゆる「自性清浄心・客塵煩悩染」すなわち、衆生の心は本来清らかで光り輝いているが、偶来の煩悩によって染まっているという思想に根ざしている。[108] つまり、如来蔵・仏性とはこの本来清浄な心にほかならない。それが悟りを可能ならしめる要因だというわけである。さらに、如来蔵思想においては、この煩悩の偶来性を〈空〉の語によって説明する。その理論は瑜伽行派の場合同様、『小空経』の教説にもとづくが、[109] 無量の煩悩は本来無いものとして、如来蔵は煩悩について空である(如来蔵には煩悩が無い)と同時に、それは無量の仏徳を本来具備している点で、仏徳について不空と表現し、如来蔵の空性義(如来蔵が空性の理をあらわすということ)は、この空・不空の両面を有していることだという。[110] 仏徳は仏の智恵にもとづく諸徳性で、それによって仏としての機能を表わすもの、あるいは、それを通じてわれわれが仏の存在を知るような諸徳性である。それが、まだ悟っていない状態にあってもすでに具わっているという表現は、何やら因中有果論的思考に近いが、これは如来の智恵の遍満の理論的表明の一つとみなければならない。しかし、法身なり如来の智恵の遍満ということも、ヴェ

ーダーンタ学派的なブラフマンとアートマンの関係を想起させ、積極的な実有の主張と相俟って、この思想にはインド的な思考が色濃く出ていることは否めない。

しかし、この思想の基本は実践的な成覚(じょうかく)論つまり、悟りの可能性の追求にあり、しかもそれをすべての衆生に平等にみとめたところにある。その由来するもう一つの淵源として『法華経』の一乗思想がある。すなわち、如来の慈悲が、成覚に関して衆生の間に差異を設けないということで、この点は現実の修行能力等の差異によって三乗の区別を説く瑜伽行派の立場と対立する。[11] ただし、如来蔵思想とても、心の本来清浄性を認めるだけで良しとするわけではなく、煩悩所纏の状態の除去のために瑜伽行の実践の必要性を否定しているわけではない。むしろ、瑜伽行の実践に進むための自信を与えるところに、その思想の存在理由が見出される。[112]

如来蔵思想は『如来蔵経』のあとをうけて『勝鬘(しょうまん)経』や『不増不減経』によって理論化され、また『涅槃経』が「仏性」の語を開拓して、如来の常住とむすびつけて一乗思想をさらに進めた。『涅槃経』は医学論の用語を用いて、この思想の立場を従来の大乗思想に対して「ウッタラタントラ」(Uttaratantra 究竟論)と称したが、[113] これは『宝性論』にそのまま継承されている。「ウッタラタントラ」とは本論に対する補説または奥義の謂である。『大乗荘厳経論』にはこの如来蔵思想への関説があり、先行する大乗の教説の一つとして知られていたこと、つまり如来蔵系経典の瑜伽行派の学説形成に対する先行性が認められるが、この思想の組織的説述は瑜伽行派の手によってなされた。『宝性論』の作者については未詳の点が多いが、後世にはそれは弥勒の五部書の一つとされている。また『宝性論』の類書である『仏性論』は世親の作と伝えられている。

龍樹より後、無著・世親による瑜伽行派の大成に至る期間には、以上のほかにもなお多くの経典が作成された。それらの無著・世親によって利用される経典類は第二期の大乗経典とよばれるが、この期の経典類は総じて理論性濃厚で、法の研究、つまりアビダルマに近いものが多い。時には自説の権威づけのために論典を後に経典化したと考えられるものもある。大乗仏教全体の傾向として言うならば、閉鎖的な僧院の仏教化が次第に進みかけたのではないかと推測される。

世親の年代は早く見れば三二〇―四〇〇年ごろ、遅くとれば四〇〇―四八〇年ごろで、その間一世紀近い差がある。しかし、いずれにせよ、この時期はグプタ朝の盛期で、ヒンドゥー文化の復興期といわれ、仏教の社会的地位はそれ以前に比して相対的に低下したと見られている。仏典の雅語による表現の滲透は一方では論理の緻密化を助けたが、他方では思考のインド化＝ヒンドゥー化をひきおこしたと言えるかも知れない。[114]

（1）『大正新脩大蔵経』（以下、大正蔵と略記）、五四、二〇五頁下。
（2）平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年、七〇四―七一七頁参照。
（3）同上書、六九九―七〇三頁参照。
（4）Alaka Chattopadhyaya, Atiśa and Tibet, Indian Studies : Past & Present, Calcutta 1967, pp. 77-83. 以下の伝記も主に同書による。
（5）大正蔵五〇、一八八頁中―下。
（6）大正蔵五一、八九六頁中（無著菩薩健駄羅国人也。……従弥沙塞部出家修学。……其弟世親菩薩於説一切有部出家受業）。
（7）大正蔵五〇、一八四頁中。
（8）高田修『仏像の起源』岩波書店、一九六七年、二七〇―二七四頁。杉本卓洲『インド仏塔の研究』平楽寺

書店、一九八四年、四〇頁。肥塚隆「大乗仏教の美術――大乗仏教美術の初期相」『講座大乗仏教10』春秋社、一九八五年、二六五―二六九頁。

(9) 平川、前掲書(注2)、三―九頁参照。

(10) 〈大乗〉の語は『般若経』を初出とすると考えられる(『道行般若』巻一「摩訶衍」大正蔵八、四二七頁下。『道行』は最古訳の大乗経典)。しかし大乗経典が最初からこの語を用いていたというわけではない。〈小乗〉の語の使用はさらに時代が下る。漢訳での初出は竺法護訳『光讃般若』(大正蔵八、一九八頁上など)。平川彰「大乗仏教の特質」『講座大乗仏教1』春秋社、一九八一年、八―一一頁参照。

(11) 平川、前掲書(注2)、一三六―一四〇頁。

(12) 同上書、一六〇―一七〇頁。

(13) 同上書、一五六―一五七頁。

(14) 大正蔵二七、八九三頁下など。平川、同上書、一五九頁参照。

(15) 平川、同上書、一九一頁。

(16) Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (ASP.), ed. by P. L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts, No. 4. Darbhanga 1960, p. 9.

(17) Ibid. p. 10.

(18) bodhisattva に対するチベット訳 byaṅ chub sems dpaḥ では、sattva を勇心(を有するもの)と受けとめている。

(19) ASP. p. 12.

(20) 『八千頌般若』では仏弟子のスブーティに加持を与えて般若波羅蜜を語らせ、帝釈天(カウシカ)に般若波羅蜜(すなわちこの経典)の護持を委嘱しているが、その目的は有情をして発心させることにある。そのスブーティや帝釈天自らは菩薩たりうるのか否か。スブーティは帝釈天に対し、「神々のなかでまだ無上菩提に発心していないものがあれば、発心すべきである。ただ(声聞などとして)道の決定した者は無上菩提に向けて発心することは出来ない。しかし他者が発心するのに随喜(同意)し、功徳をうけるのをさまたげはしない」旨を述べている(ASP. p. 17. 第二章のはじめ)。そこには三乗の区別があり、スブーティ自身は菩薩で

ないと認めているようである。これは『維摩経』などの系列の経典に引きつがれる。しかし『法華経』は声聞でさえも、仏子であることを自覚出来れば発心が可能であると主張する。大乗たることを完全にするには、この立場をこそ取るべきであろう。

(21) ASP. p. 254. (Mitra Edition. p. 309.〔以下 M. と略記〕): iyaṃ sā tathatā yayā tathatayā bodhisattvo mahāsattvo 'nuttarāṃ samyaksambodhim abhisaṃbuddhaḥ san tathāgata iti nāmadheyaṃ labhate/(ニの真如によって菩薩大士が無上なる悟りをまのあたり悟った時、如来という名称を得る。)『大智度論』「仏因ニ此如一故、名為ニ如来一。如来者、如実行来到仏法中」大正蔵二五、五六四頁中。

(22) ASP. p. 48. (M. p. 94.): uktaṃ hy etad bhagavatā——dharmakāyā buddhā bhagavantaḥ /…… dharmakāyapariniṣpattito māṃ bhikṣave draksyatha / eṣa ca tathāgatakāyo bhūtakoṭiprabhāvito draṣṭavyo yad uta prajñāpāramitā /(世尊はかつて説かれた。諸仏は法を身体としている。……比丘たちよ、私を法身を究竟したものとして見るべきである〔と〕。そして、この如来の身は真実の極限より出現したものである。すなわち〔真実の極限とは〕般若波羅蜜である。)『現観荘厳論』の釈でハリバドラは、これに対し、「諸仏は法を身体とするとは般若波羅蜜を体とするものの意」と説明している(dharmakāyā māyopamādvayajñānasvabhāvāḥ prajñāpāramitātmakā buddhā bhagavanta iti, Abhisamayālaṅkārāloka, ed. by Wogihara, 1936, p. 268)。

(23) 高崎直道『如来蔵の形成』春秋社、一九七四年、三七九—三九一頁。梶山雄一「塔・仏母・法身」『密教学』一三—一四〈合〉(高井隆秀教授還暦記念論集　密教思想)、一九七七年、四三—五九頁参照。

(24) 浄土思想の扱う問題を、代表的研究たる藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇年)は、阿弥陀仏、本願思想、極楽浄土の観念、および実践に関する諸問題に分けて論じ、最後の主題の中で、往生、念仏、臨終来迎、信の順で論じている。なお、いわゆる浄土思想あるいは浄土教という場合の「浄土」は中国における訳語と、それに基づく中国の浄土教にあてはまるもので、インドに関しては正確とはいえないが、いまは便宜に従う(平川彰「浄土思想の成立」『講座大乗仏教5』春秋社、一九八五年、二—一三頁参照)。

(25) 極楽世界にあるものはすべて不退転の菩薩となるとされるから、理論的にこれから往生すべき衆生は当然発菩提心したもの、すなわち菩薩である道理だが、菩薩としての自覚をもつことは別に語られていない。

(26) 『法華経』に関する研究は、わが国では極めて厖大な量に達するが、その思想、とくに経の意図、主題を

めぐって納得いく形で概説されているものを挙げるのは困難である。ここには筆者の考えていることを略述した。一番参考としたのは苅谷定彦『法華経一仏乗の思想』東方出版、一九八三年である。

(27) 玉城康四郎「華厳経における仏陀観」『講座大乗仏教3』春秋社、一九八三年、とくに一九四―二二〇頁、高崎「華厳思想の展開」『講座大乗仏教3』一六―二〇頁等参照。なお、筆者はしばしば大乗経典を如来教と菩薩教(あるいは如来経典と菩薩経典)とに分け、浄土教経典や『法華経』を前者に、『般若経』や『華厳経』(とくに「十地説」など)を後者に数えていた。それはここでいう大乗の特色の二形態(当項および前項)に当るが、従来ともあまり熟した用語となっていないので、今回は用いない。しかし、二つの傾向があって、それが様々の組合せをもって現われていることは認められよう。たとえば、信と行、仏と法、在家と出家、救いと悟り、等々。次巻の拙稿「仏教思想論」で論ずるところがあるであろう。

(28) 平川、前掲書(注2)、三六二―三六三頁。

(29) 同上書、四二二―四三五頁。

(30) 同上書、四四八―四四九頁。

(31) 同上書、序論、一〇―二四頁参照。

(32) 右の『初期大乗仏教の研究』はこの立場からの大乗仏教成立史論で、その最初の組織立った著述である。その発想はしかし、後でふれるように宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』(三省堂、一九五四年)に所収の論稿(同書第七章「大乗仏教の教団史的性格」四四七―四八二頁)に遡る。

(33) 杉本卓洲、前掲書(注8)、一九〇―二四六頁。同じく三一八―三九三頁。著者は、遺骨崇拝の習俗をもつ部族によって最初は祀られ、後に釈尊の神格化に伴って舎利の奪い合いなどが生じたのであろうという。

(34) 「法師」dharmabhāṇaka という語は梵文『普曜経』(Lalitavistara)に見出されるほかは、大乗経典類における用例しか知られていない。パーリ語の聖典中には～bhāṇaka の語はあるがこれは『長部』など各部の誦出者の意であり、Jātaka-bhāṇaka(「ジャータカの誦出者」)は信者と関係をもったかも知れないが、他は直接には信者との関係を考えることはむずかしい。一方、パーリ語には類似の語として dhamma-kathika があるが、これは「法の解説者」で、とくにアビダルマの解釈を旨とするようである。以上のことから、静谷正雄『初期大乗仏教思想の成立課程』(百華苑、一九七四年)では、「法師」をむしろ、初期大乗仏教に特有の語とみて

いる(同書、二〇、二八六―二八九頁など)。この「初期大乗」の語を著者は「大乗の語をもって自らの立場を主張する経典」の意で用い、それ以前の「原始大乗」と区別しているので、「法師」の語の出現はかなり新しいことになる。著者によれば、それ以前には単に bhāṇaka と称していたらしいことが、碑文からたしかめられるという。法師が大乗仏教の興隆に貢献したことは間違いないが、その原型となるものを、教団に所属する「原」法師(たとえば上記の「ジャータカの誦出者」など)に求めることは可能ではなかろうか。

(35) Sukhāvativyūha, ed. par A. Ashikaga, Kyoto 1965, p. 57 : Bhagavān āha tat kiṃ manyase 'jita asti kiṃcin nānātvaṃ devānāṃ vā paranirmitavaśavartināṃ Sukhāvatyām lokadhātau manuṣyāṇāṃ vā. āha : ekam apy ahaṃ bhagavan nānātvaṃ na samanupaśyāmi. (世尊はいわれた。アジタよ、これをどう考える。他化自在天の神々と、極楽世界にある人々との間に何らかの差があるだろうか。答う。世尊よ、一つだに私は差異を見出しません。)極楽は天界ではなく、人間たちの赴くところであることは注意を要する。

(36) 平川彰「大乗仏教の成立」『古代史講座12』学生社、一九六五年、八二―八七頁。

(37) これについては種々の見解がある。杉本卓洲、前掲書(注8)、四七六―四七七頁参照。仏塔崇拝はその盛行と共に先ず部派教団に採用されたと見るべきであろう。

(38) 仏を dhammakāya, dhammabhūta と称することは(brahmakāya, brahmabhūta と並べて)、すでにパーリ聖典『長部』(DN. III, p. 83)その他の中に見られるが、これを釈尊自身の考えであったと確定することは出来ない。高崎「古代インドの宗教と思想」『岩波講座 世界歴史3』一九七〇年、三一九―三二〇頁参照。右の『長部』経典は四姓平等、沙門釈種子の主張を含む経典で、ヒンドゥーとの対抗意識が見られる。

(39) 例えば旧城の喩えで、自らを古来の法の発見者としているなど。

(40) 苅谷定彦、前掲書(注26)は、『法華経』成立の根拠を仏滅後の無仏の時代の仏陀憧憬に求めている。

(41) 浄土教(阿弥陀仏崇拝)の起原については外来起原をとる学者も多い(ことに欧米の学者)。しかし直接にはヒンドゥー教におけるシヴァやヴィシュヌ崇拝の勃興による刺戟も考えられよう。それと、単に生天を説くだけでは独特な信仰とはなりえないこと、しかも、生天に似た果報を説くことによって、信者を仏教の側にひきつけることをねらったのではあるまいか。注(34)参照。

(42) そもそも大乗経典を経典(仏説)と主張するにも、証悟の法を基とする所説の法という構造が前提となる。

これについては後説(第五節2)参照。

(43) 平川、前掲論文(注32)、四五三—四七四頁。同じく前掲書(注2)、四七四—四八三頁。

(44) 同上書、四七六頁。

(45) 現存の初期大乗経典類に名を挙げられている経典に関する考察は平川彰博士にはじまる(平川、前掲書(注2)、一二〇—一三三頁)。その後、静谷正雄氏はそれらの先行経典に加えて、『大阿弥陀経』とか『阿閦仏国経』などを『般若経』成立以前と見て、まだ「大乗」の語を使用しない経典ということで「原始大乗」と名づけた。その範囲に関しては異論もあるが、原則的に賛同できる。

(46) 平川、前掲書(注2)、一二三頁。

(47) 啓示的なものと考えるのは仏陀を神格として崇拝していることによる。しかし、一方では仏陀は釈尊として歴史的には明らかに一個人であることを仏教徒は意識している。そこに阿含と同じ「如是我聞」の形式で世尊をして語らせるという形式が生れた。また仏教であるためには何らかの形で、旧来の教団が伝えて来た法の枠組を遵守する必要があったに相違ない。

(48) e. g. ASP. p. 163. (M. p. 328.) : yad etat tvayedānīṃ śrutam, naitad buddhavacanam / kavikṛtaṃ kāvyam etad /(いま汝の聞いたこと(=「般若波羅蜜」)、それは仏説ではない。これは詩人の作った詩〔にすぎない。〕) これは魔の所説として示されている。同様に、Saddharmapuṇḍarika, XII, 8-9 : asmākaṃ caiva vakṣyanti lābhasatkārāniśritāḥ / tīrthikā vai'ime bhikṣū svāni kāvyāni deśayuḥ //8// svayaṃ sūtrāṇi granthitvā lābhasatkārahetavaḥ / parṣāya madhye asmākam anukuṭṭakāḥ //9// Kern & Nanjio Ed. p. 272. (そしてかれらはわれわれのことを「これらの比丘たちは全く外道そのもので、利得と名誉にとらわれて、自分の作った詩を教えている」という。また、「かれらは利得と名誉にもとづいて、自ら経を編修し、集会の中で〔説く〕」とてわれわれを誹謗するであろう。) 苅谷、前掲書(注26)、八—九頁参照。(この二偈に対する諸訳はバラバラなので私訳を試みたが確信はない。)

(49) 右の二偈を含む『法華経』の「勧持品第十三」など参照。

(50) 「後五百歳」すなわち仏の入滅後五百年正法が続いた後の五百年、という考えは初期の『般若経』などにはない。平川、前掲書(注2)、六五—七二頁(この語の使用が大乗仏教興起の年代を示唆することにはなら

ないことの論証)。梶山雄一「般若思想の生成」『講座大乗仏教2』春秋社、一九八三年、三—八頁。(正法五百年は元来、部派教団の嘆きで、その危機意識を逆用する大乗の側の便乗意識ならんという。また、この観念は五濁悪世などと共に、当時の社会的混乱に根ざすものであり、ヒンドゥーのカリユガの観念とも無関係である筈はないともいう。)

(51) Abhidharmakośa-vyākhyā, ed. by U. Wogihara, p. 704.(catvāri……pratisaraṇāni) 論争の基準・根拠としての四依などの説については、高崎「如来蔵思想をめぐる論争——清弁造『中観心論』声聞真実決択章を素材として」『仏教思想史3』平楽寺書店、一九八〇年、二二一—二二九頁参照。

(52) 袴谷憲昭「四依批判考序説」『高崎直道博士還暦記念論集 インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、二六九—二九一頁。

(53) 大乗非仏説論の資料紹介は、高崎「総説 大乗仏教の〈周辺〉」『講座大乗仏教10』春秋社、一九八五年、一八—三四頁(補論、大乗非仏説論の諸資料)参照。

(54) ASP. p. 18.

(55) Ibid. pp. 17-19. 冒頭に、śūnyatāyām, kauśika, tiṣṭhatā bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām sthātavyam / (p. 17, l. 30)とあり、以下に、上記のような一切法へ心を留めないことが説かれ、最後に、yathā tathāgatasthānam tathā sthāsyāmīti susthito 'sthānayogeneti evam atra bodhisattvena mahāsattvena sthātavyam, evaṃ śikṣitavyam / evaṃ hi śikṣamāṇo bodhisattvo mahāsattvo viharaty anena prajñāpāramitā vihāreṇa, avirahitaś cānena mahāsikāreṇeti / (p. 19. ll. 21-23)と結んでいる。

(56) 三三昧の第一としての〈空性〉に言及する例は、ASP. p. 101. (M. p. 204.), p. 119. (M. p. 243.), p. 126(M. p. 256.), p. 148. (M. p. 298.), p. 155. (M. p. 310.), p. 170. (M. p. 341.), p. 172. (M. p. 347.), p. 176. (M. p. 356.), p. 183. (M. p. 371, 373.), p. 185. (M. p. 374, 375, 376), p. 186. (M. p. 377.), p. 187. (M. p. 378.)の多きにのぼる。

(57) 右に列挙したような一切法、とくに実践にかかわる条々についての無執着(asaṅga)を空で根拠づけるのが、経の後の部分(第二二章)においてみられる。ASP. p. 198 : syāt, subhūte, paryāyo 'nena paryāyeṇa yenaiva asaṅgalakṣaṇena prajñāpāramitā saṃvidyate, tenaiva asaṅgalakṣaṇena sarvadharmāḥ saṃvidyante/tat kasya

hetoh?/sarvadharmā hi, subhūte, viviktāḥ/sarvadharmā hi, subhūte, śūnyāḥ/tasmāt tarhi, subhūte, yenaiva asaṅgalakṣaṇena prajñāpāramitā viviktā śūnyā, tenaiva asaṅgalakṣaṇena sarvadharmā viviktāḥ śūnyāḥ/(般若波羅蜜は無執着を相としているが、それと同じあり方で、一切法もある。それは一切法が〔自性を〕離れており、空であるからである。それ故、般若波羅蜜が無執着を相としていることによって離脱し、空であるのと同様、一切法も無執着を相としていることによって離脱し、空である。)

(58) 後にいう無住処涅槃(apratisthita-nirvāṇa)。この「無住処」apratisthita は、前述の sthito 'sthānayogena に相当する。

(59) ASP. p. 89. (M. p. 177.) : śūnya, vivikta, śānta ; p. 102 : asat, vivikta ; p. 137 : acintya, śūnya, vivikta ; p. 189 : vivikta, śūnya ; p. 201 : virahita, vivikta, etc.

(60) ASP. p. 126. (M. p. 256.) : anabhisaṃskāra, anutpāda, abhāva ; p. 148 (M. p. 298.) : anabhisaṃskāra, anutpāda, ajāta, abhāva, etc.

(61) ASP. p. 126. (M. p. 256.) : śūnyatāsvabhāvā …… pañcaskandhāḥ ; p. 239 (M. p. 483.) : sarvadharmā hi svabhāvena śūnyāḥ.

(62) ASP. p. 165. (M. p. 331.) : svalakṣaṇa śūnyair dharmair ……. 〔tam api dharmaṃ nōpalabhate nābhisaṃskaroti nōtpādayati.〕

(63) ASP. p. 160. (M. p. 322.) 六波羅蜜につづけて挙げられている。

(64) ASP. p. 166. (M. p. 334.) : na te skandhāyatanadhātupratityasamutpādayogānuyogam anuyuktā viharanti. その代りに、般若波羅蜜の説話に心を結びつけるという。これは不退転の菩薩のこと。

(65) ASP. p. 170. (M. p. 341.) : gambhīram iti, Subhūte, śūnyatāyā etad adhivacanam ; p. 175. (M. p. 353.) : gambhīro 'yam, bhagavan, pratītyasamutpāda h/

(66) 藤田宏達「原始仏教における空」(『仏教思想 7 空(下)』平楽寺書店、一九八二年、四一七—四六五頁。とくに四二八頁。『雑阿含』大正蔵二、九二頁下(第一義空法経)への言及。これと『般若経』の「不来不去」との関連については、梶山雄一「般若思想の生成」『講座大乗仏教2』春秋社、一九八三年、六一—六四頁(6「縁起」)。

(67) 藤田、前掲論文(注66)、四五七―四六一頁参照。『大品般若』の十八空などについては、本講座中の「空」の概念に関する論文に詳説される予定である。ここでは省略。

(68) 以上、三経については、長尾雅人・桜部建訳「迦葉品」『大乗仏典9』中央公論社、一九七四年、長尾雅人訳「維摩経」、丹治昭義訳「首楞厳三昧経」『大乗仏典7』中央公論社、一九七四年、の訳および解説参照。

(69) 平川彰「大乗仏教の興起と文殊菩薩」『印度学仏教学研究』一八―二、一九七〇年、一三九―一五二頁。「文殊の徒般若を造る」という語は富永仲基の『出定後語』で有名であるが、平川博士は文殊菩薩は『般若経』とは関係がうすい、それは『般若経』は在家菩薩の教えとして出発している(『大品般若』になって在家・出家の菩薩の区別が出来る)故であるという。

(70) 川田熊太郎「仏陀華厳」川田・中村編『華厳思想』法蔵館、一九六〇年、一―七九頁、高崎直道「華厳思想の展開」『講座大乗仏教5』一―四四頁など参照。〈法界〉については、川田熊太郎「縁起と法界」『駒沢大学文学部研究紀要』第二一号、一九六二年など参照。

(71) 以下の叙述は高崎、前掲論文(注70)参照。

(72) 津田真一「大乗仏教と密教」『講座大乗仏教1』一九八一年、二六七―二七六頁。津田氏はこの入法界を二重法界の構造として理解し、行の仏教としての大乗の特色として、ヨーガの仏教たる密教と対立するものとみる。この考えは同氏のその後の論文にくりかえし説かれている。

(73) 末尾に阿弥陀仏への帰依が説かれていて、これが全体の基調となっている。

(74) 十地思想の展開については荒牧典俊「十地思想の成立と展開」『講座大乗仏教3』(前掲)、七九―一二〇頁に、新しい見解が示される。『大品般若』の無名の十地説(乾慧地にはじまるいわゆる三乗共通の十地とは別)の内容を紹介し、菩薩行としての「無生法忍」観の意義を強調し、この十地思想が、讃仏乗(仏伝文学)の十地と『華厳経』本業の十地との橋わたしをするものと見る。ただし、『大品般若』と『華厳経』の古型(十住)との先後はにわかには決めがたい。

(75) 藤田宏達、前掲書(注24)、一三九―一六四頁に掲げる一覧表参照。

(76) アビダルマの仏教でも、鈍根のものは随信行、利根のものは随法行によるとされる。ただし、ともに見道に達することは出来るので、一義的に優劣は言えないかも知れない。後の『大乗起信論』なども、信を劣れ

るものの為とし、その人々のすくいに目的をおくことが強調されている。

(77) 中村元『ナーガールジュナ』(「人類の知的遺産」13)、講談社、一九八〇年、四―三五頁。(漢訳『龍樹菩薩伝』、チベット人による伝記――プトンおよびターラナータの和訳を掲載する。)

(78) エチエンヌ・ラモット(E. Lamotte)著、加藤純章訳「『大智度論』の引用文献とその価値」『仏教学』五号、一九七八年、一―二五頁。とくに二一―二二頁。

(79) 『中論』は縁(四縁)にはじまり、邪見に至る二十七の主題別に章が構成されていて、それらは諸法、迷悟、諸見、如来、涅槃、聖諦等、教説のあらゆる分野に及ぶがその配列の基準はあまり明瞭でない。どの研究もあまり明言していない。『中論』の諸テキストについては、三枝充悳『中論(上)』(レグルス文庫)、第三文明社、一九八四年。本文諸訳の対照は同『中論偈頌総覧』第三文明社、一九八六年参照。

(80) 同じく『中論』末尾の偈(第二七章第三〇偈)も「一切の邪見を断つべく、悲愍に基づいて正法を説いたゴータマに帰命する」という。これは紛れもなく教主釈尊への帰敬である。

(81) この概念の意義については、高崎直道「UPĀDĀNA(取)について――『中論』の用例をめぐって」『田村芳朗博士還暦記念　仏教教理の研究』春秋社、一九八二年、三九―五一頁参照。

(82) たとえば『般若経』(『八千頌』)で、「菩薩といわれる句義はない」といわれていたのを想起するとよい(ASP. p. 9)。常識では菩薩は存在し、活躍しているとするが、それが観念にすぎず、空であるという意味がそこにある。

(83) 『倶舎論』破我品、Abhidharmakośabhāṣya, ed. by P. Pradhan, Patna 1967(Revised 1975), p. 461 : ādhyātmikān upāttān vartamānān skandhān upādāya pudgalaḥ prajñapyate/(pudgala=ātman)

(84) 四諦品第八、九、一〇偈。「二種の真理に基づいて諸仏の法説がある。世間の世俗的真理と究極的意義としての真理である。」「この二種の真理の区別を知らないものは、深甚なる諸仏の教えにおける真実を知ることはない。」「言語表現(=世俗的真理)に依らずしては究極的意義は説かれない。究極的意義に達しなければ、涅槃は体得できない。」

(85) 戯論と教説の相違について問うているのは上田義文博士で、たとえば、同著『大乗仏教の思想』(レグルス文庫)、第三文明社、一九七七年、七〇―八〇頁など。

(86) より言語表現に即して言えば、「因りて」の表現というのは何に基づいての表現かということである。戯論の場合、そこに十二因縁中の第九、支取(upādāna)と第十支、有(bhava)との関係が二重写しになっているというのが筆者の見解である。前掲の筆者の論文(注81)はその問題を月称の『中論註、プラサンナパダー』に即して逐ったもの。

(87) 瑜伽行派の特質や形成過程については本巻の次章で論ぜられる予定であるが、筆者の以下の見解については、『講座大乗仏教8』一九八三年、所収の筆者稿「瑜伽行派の形成」についてを見られたい。

(88) Madhyāntavibhāgabhāṣya (MAV.), ed. by G. M. Nagao, Tokyo: Suzuki Foundation 1964, vv. I, 1-2. (Madhyāntavibhāgaśāstra, ed. by R. L. Pandeya, Delhi: Motilal Banarasi Dass 1971 では vv. I, 2-3 と数える。)

(89) 『唯識三十頌』第二一偈後半。「他方、それ(=依他起)がつねに前者(=遍計所執)を離れていることが円成実性である。」「つねに」とあるのは理としてであり、それが空性の内容にほかならない(離れた rahita=空 śūnya)。ここでは直接には依他起なる識の無はいわれない。こういう空性の説明は以下に述べるように瑜伽行派の空の説に特徴的である。そして、それが非有非無の中の主張の根拠とされている。

(90) 『中辺分別論』は三性と、五事(名・相・分別・正智・真如)との対応で、円成実性を正智と真如に対応させ、前者を不顚倒、後者を不変異の真実という(第三章第一三偈および注。Pandeya Ed. p. 101.)。智はさらに無分別智と後得智を含む。

(91) MAV. (Nagao Ed.) p. 18: śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā.

(92) Majjhimanikāya, III, pp. 104-109. 藤田宏達、前掲論文(注66)、四五〇—四五二頁参照。

(93) MAV. (Nagao Ed.) p. 18: evaṃ yad yatra nāsti, tat tena śūnyam iti yathābhūtam samanupaśyati: yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati, tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇam udbhāvitam bhavati/ 長尾雅人「空性における「余れるもの」」『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、五四二—五六〇頁参照。

(94) 『唯識二十論』は冒頭に「唯識」の教証として『十地経』のこの文を引用する。Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi, ed. by Sylvain Lévi 1925, p. 10.

(95) 『唯識三十頌』第一八頌。この機能のメカニズムについては後章にゆずる。相依性の根拠は第三識支と第四名色支との間の関係として阿含以来説かれている。縁起を無時間的(同時的)相依性に求めるのは龍樹の解釈であった。瑜伽行派の場合は、種子(認識の結果として識に貯えられる認識内容)と現行(新しい認識活動)の間の相互関係と見るところに、時間性が含まれる。

(96) このように識の機能と知られる内容の同一性(知られた世界は識にほかならないこと)を示す語として vijñapti という語が用いられる。そしてこれが唯識 vijñaptimātra といわれる。従って vijñapti は識の機能と、知られる内容(表象)の両方を意味しうる。なお、vijñapti は龍樹の言う prajñapti(仮)と同じく使役法の能動態で、「知らしめること」「現わし出すこと」を原意とする。

(97) 正確には識が転換して智としてはたらくと法界が見られる。これが「転依」āśrayaparivṛtti, āśrayaparāvṛtti ないし「転識得智」で、三性説のうちの〈円成実性〉にほかならない。

(98) 正確には禅定体験(禅定中に現われる世界は定に入っている心にほかならない)が先にあって、その理論化として唯識思想が確立したというべきであろう。

(99) 『摂大乗論』はこの三を、所知、所知の依、所知への悟入と題して前三章の内容とする(順序は所知の依、所知、所知への悟入)。『唯識三十頌』はもっぱらこの三項を扱う。

(100) 『解深密経』第七品(無自性相品)。『唯識三十頌』第二三、二四偈。

(101) 文中に論ずる余地がなかったが、識の機能は必ず能所すなわち主観・客観の二分を伴う。この場合、虚妄分別と遍計所執たる二取とはまた、能所の関係に立つ(abhūta-parikalpa と parikalpita-svabhāva)。そして虚妄に分別された能取と虚妄分別とは実は別のものではない。また、三性とアーラヤ識とが、所知と所知の依と規定される場合(『摂大乗論』)、三性の一つとしての依他起性と、アーラヤ識は実は別のものではない。同じものが角度をかえて能所、あるいは能依所依の関係として分けて説明されるわけで、これは一元論の特色と言えるであろう。唯識説は「識の一元論」である。

(102) この思想については、後章に一項を独立に設けて論ずる予定であったが、この論稿(大乗仏教の形成)がやや長大化したために、ここに略説するにとどめた。一つには年代的に、また学派として後代に存在していなかった点で、中観派以下の諸派と同列に扱うのがためらわれたのにもよる。代りに第一〇巻において、個別

的な概念として、「法身と如来蔵」の関で考察することとした。なお、如来蔵思想の形成史については、高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年参照。同じく『講座大乗仏教6』(如来蔵思想)春秋社、一九八二年を参照されたし(一九七四年以後の研究文献など)。

(103) Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra (RGV.), ed. by E. H. Johnston, Patna 1950 v. I. 27.

(104) RGV. p. 26 (I. 28 及び散文釈)

(105) RGV. pp. 70–72. 三者の関係は、法身が果、種姓が因、そして、真如は因→果の動きを成立させる場あるいは根拠である。J. Takasaki, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), S. O. R. vol. 33, Roma : IsMEO 1966. Introduction, pp. 20–24 参照。この三種自性を有する如来蔵・仏性(『宝性論』は術語としてtathāgatadhātu を用いる)はその特質を dhātu(界)の語に見出すことが出来る。第一に、法身＝法界であるが、一つには所証の法としての縁起の理であり、その流出としての所説の法を意味するとされる。第二はまた真如＝法界であるが、これは法の全領域であって、かつ、諸法の本性である。第三に如来の種姓(gotra)はそこから如来が生れる家系であるが、それは因の義としてdhātu と同義とされる。dhātu とはこのように、因あるいは本性、あるいは領域という三義があり、それをつかいわけて法身・真如・種姓の名が立てられるとするものである。さきの唯識説が「識の一元論」であるのと比較すると、如来蔵思想は「界の一元論」ということも出来る。

(106) 『大方等如来蔵経』大正蔵一六、四五七頁下。RGV. p. 73. ll. 11–12 : eṣā, kulaputra, dharmāṇāṃ dharmatā / utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sadaivaite sattvās tathāgatagarbhāḥ / この定型句(「諸法の法性」「如来世に出づるも出でざるも」)は阿含で縁起の理を表現するに用いられている(cf. Samyuttanikāya, vol. 2. p. 25)。

(107) RGV. p. 59. l. 14 : aparyantakleśakośakoṭigūḍhas tathāgatagarbhaḥ. これは『不増不減経』の文の引用。大正蔵一〇、四六七頁中。

(108) Aṅguttaranikāya, vol. 1. p. 10.

(109) 注(91)、(92)参照。

(110) RGV. p. 76. ll. 1–10. (vv. I. 154–155)。これは元来、『勝鬘経』の説。大正蔵一二、二二二頁下。『宝性

論』はここで、『勝鬘経』と併せて、『中辺分別論』同様、『小空経』の文を引用する。

(111) 『瑜伽論』の三乗の各別の理論の根拠は、それぞれが種姓(gotra)を異にするということにある。それに対し、如来蔵思想は一切衆生がともに同じ「如来種姓」をもつ、つまり、如来の家系に属すると見るわけである。『華厳経』でいえば、如来の家に生れたものとは菩薩であるから、如来蔵思想はすべての衆生が菩薩たることを要請していると解してよかろう。

(112) RGV, pp. 77-78. (「教説の目的」を説く一段) ここで『宝性論』は、自信をもたずにひるむ心を励まして、「仏性有り、と言って」菩提心をおこさせ、「一切衆生に仏性あり」と言って他者をあなどる心を抑えて、尊敬の心をおこさせ、ないし、般若によって虚妄の執を除き、智によって真実の法を高揚し、我愛に代って自他平等の慈愛心をもち、菩提を速やかに成就せしめるため、と説き、この教えが「究竟論」なることを自讃している。

(113) 『涅槃経』の梵文断片の中に 'uttaratantra' の語が見える。高崎直道「大乗の大般涅槃経梵文断簡について——ボンガードレヴィン教授の近業によせて」『仏教学』一二号、一九八七年、(左)一—二〇頁。

(114) 宇井博士によって想定された三二〇—四〇〇年説は、世親のグプタ朝の王との関係で五世紀の人とされるようになったが、最近、加藤純章氏は、経部師シュリーラータ等との関係からみて、三五〇—四三〇年を妥当とする見解を示した。加藤純章「アビダルマ文献からみた世親等諸論師の年代について」前掲書(注52)、二一五—二三九頁。(特に二三二、二三五頁。)

5 仏教学説の諸体系

1 有部

櫻部建

はじめに

仏教の開祖ゴータマ・ブッダすなわち釈迦牟尼その人による教説の宣布、次いでアーガマすなわち阿含経典のとりまとめによる初期仏教思想の形成、そしてアビダルマの成立発展に伴うその体系化。本講座の中で、初期インド仏教思想の歴史的展開は右の三段階の次第において考えられている。その第三段階にいうアビダルマとは、初期僧団の中で盛んにおこなわれた阿含に対する教義学的研究を意味し、それが生んだ成果としての註解書・教義学書(それらを「論書」といい慣わしている)群をもまたその名で呼ぶ。いまはそのアビダルマの代表として、北西インドを中心とした地域に長く勢力を保持した有部、具さにいえば説一切有部、のそれをとりあげ、そこに見出される体系的学説を、いわゆる「仏教哲学の最初の展開」としてとらえて、その解説を試みようとする。

説一切有部とはSarvāstivādinの訳名であり、文字どおり「すべてがあると説く者」を意味する。この一見奇妙な呼称は、他からそう呼び慣わされたのがおのずから名称として定着したのか、もともと自

らがそう名乗ったのか、定かでないが、すくなくとも後期の有部の論書では、明らかにそれを自らの思想的立場を示す呼称として用いている。

アビダルマ諸派の中でも最も多量の論書を今日に遺している有部ではあるが、その学説発展の歴史を年代的に確定して明示することは難しい。ただ、それが釈迦牟尼歿後二〇〇年余りを経たころに始まり、以後数百年の間に、阿含経典の中に含まれる教法を整理・按配してそれに解説・註釈を与える作業から、進んで有部独特の学説を次第に発展させ、ついにはその教義を一貫した壮大な体系のもとに組織化する、という経過を辿ったことは明らかである。

その結果として完成した有部の教義学説の明快で整然とした論述の典型を、ヴァスバンドゥ(Vasubandhu, 訳名「世親」)の名著アビダルマ・コーシャ(Abhidharma-kośa, 漢字に写して『阿毘達磨倶舎論』、略して単に『倶舎論』)に見る。世親の年代は論議のあるところであるが、五世紀と見てよいであろう。その『倶舎論』は、単に有部という一学派の論書の代表というにとどまらぬ。単にアビダルマの歴史の掉尾を飾るすぐれた論典というにとどまらぬ。それは、南および東南アジアに拡がったテーラヴァーダ派(パーリ語の経典を奉ずる一派の仏教)の領域を除けば、インド本土から東アジアにまで亘る広大な仏教世界のほとんど全域において、仏教教義の基礎学の教科書として重んぜられ、学習された長い歴史をもつ。そこで以下には、主としてこの書によって、有部の仏教教義学の大綱を叙べようとする。

ところで、その場合ひとつ問題となるのは、『倶舎論』は必ずしも有部学説のひたすらな祖述でなく、時にそれに対する批判的論考を含む、という点である。そのゆえに著者世親の立場は有部というよりもむしろ経量部のそれであるといわれたり、あるいは世親は批評的に「理に長ずるを宗と為し」ているといわれたりするからである。

しかし『倶舎論』が有部アビダルマの長い伝統を承けて成ったのは以下に述べるようにまぎれもない事実であり、それが本頌(学説をきわめて圧縮した形で掲げる韻文の部分)と釈論(本頌を解説し広く論述する散文の部分)とより成る中の本頌の部分では、その内容に有部主流の学説とあい容れ難く背馳する箇処は稀であるといえる。時折世親独自の見解が披瀝されるのはおおむね釈論の部分に限られている。それなればこそ、有部主流の立場から『倶舎論』を厳しく批議しているサンガバドラ(Saṅghabhadra, 訳名「衆賢」)の二書(漢文訳にのみ現存する『阿毘達磨順正理論』『阿毘達磨蔵顕宗論』)も、論の構成は全く『倶舎論』を踏襲し、その本頌としては大部分世親のものをそのまま採り用いて、衆賢自身どうしても許容できないごく少数の頌だけを改変するに留めている。したがって、必要な注意さえ欠かなければ、有部の体系的教義学説を述べるに当って主として『倶舎論』の所説に基づくことは不当でなく、その叙述の明快さを思えばむしろ適切な仕方といい得るであろう。

『倶舎論』においてその完成態が見られる有部学説体系化の試みは、有部の伝統の中で早くから始まっている。たとえば、『倶舎論』第一章に見える色・心・心所・心不相応行・無為の「五位」の説は周知のようにすでに『阿毘達磨品類足論』にはっきりした形をもって見出される。第二章に見える所の心所四十六を六類にまとめる仕方は『阿毘達磨界身足論』の十四類九十一心・心所の分類以来、『品類足論』弁七事品、『阿毘曇甘露味論』『大毘婆沙論』雑蘊思納息を経て次第に整備された結果『倶舎論』に見える説のごとくになった。第三章に見えるいわゆる須弥山説を中核とした宇宙論は『大楼炭経』『起世経』『立世阿毘曇論』などの所説を背景にして『施設論』世間施設に集録されたものが『倶舎論』に到って初めて有漏の世界の因果の理論の中に組み込まれた。第四章に見える三業を五業に開く説は『甘露味論』から『尊婆須蜜菩薩所集論』『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』と次第する間に変動があり、『雑阿毘

曇心論』に到って初めて身・語業を表・無表に分かちそれに意業を加えて五と数える仕方が確立し、それが『倶舎論』に受け継がれた。これに対して第五章に見える「九十八随眠」の説は、早くも『品類足論』弁随眠品において確定しているし、それに先立つ『阿毘達磨法蘊足論』にさえその説を前提にしなければ理解しがたい語句が現われている。第六章に見える四念住・四善根・諦現観という実修の道程は『阿毘達磨発智論』において初めて現われるが、その説は『大毘婆沙論』や『甘露味論』あるいは『心論』『雑心論』を経て『倶舎論』に到るまでに種々変化を蒙ったのである。第七章に見える十智の説はすでに『品類足論』にそのようにまとめられており、それが『甘露味論』『雑心論』に受け継がれて『倶舎論』に到った。また、第八章に説かれる十八不共仏法は有部独特の数え挙げ方であるが、『倶舎論』以前では『雑心論』『大毘婆沙論』のみに見られるものである。そして、『倶舎論』八章とそれに附篇として「破我品」一章を加えた全九章の組織は、一〇章より成る『心論』『心論経』『雑心論』(これは「序品」を加えて一一章)を承けてそれを整備したものであることも夙に指摘されている通りである。

これらからして、『倶舎論』の所説は、事実、著者世親の学識と思索の所産というよりも、先行の有部アビダルマの長い歴史の間に形成され伝承されて来た諸学説を、世親自身の識見によって取捨して整然と構成し直したものというべきであろう。そして、最近の研究はまた『倶舎論』『釈軌論』『成業論』『縁起経釈』という世親の著作のひと連なりの上に、その思想が、有部の伝統の咀嚼に始まって経量部の立場へ、さらに瑜伽唯識の立場へと展開する経緯をいよいよ明かにしつつあるから、われわれは『倶舎論』を通じて、インド仏教思想史の中で有部の教学が担った役割を認識する視点をも得ることになるのである。

一　有部アビダルマに受けとられた阿含の教説

ひとくちに言えば、アビダルマとは阿含の教説を一つの思想体系として組み上げていった努力の跡なのであるから、アビダルマ論書に盛られている思想の内容は、もともと阿含経典から承けたものである。阿含はアビダルマ一般にとって所与であり、それを離れてアビダルマが自由に新たな思想を生み出すことは、すくなくとも、その期するところではなかったといえる。多様で非体系的な阿含の教説の中から、その思想の基礎をなす観念を引き出し、それを理論的な、体系的な形で闡明するところにこそアビダルマの担った役割があった。有部アビダルマの場合ももとよりその例外でない。

有部アビダルマが阿含の教説から引き出した基本思想を要約すれば、(1)縁起・有為・無常、(2)四法印(諸行無常・諸法無我・一切皆苦・涅槃寂静)、(3)四諦(苦・集・滅・道)、(4)三学(戒・定・慧)に尽きる。

(1)すべては縁起している。原因に縁って結果として起こっている。もろもろの因によって作りなされた(saṃskṛta)もの、すなわち有為、である。凡そ有為なるものは、そのゆえに、それ自体独立して自足的に存在するものではない。それをあらしめているもろもろの因に依存してのみありえている。因・果の関係の上に、時間の流れの中に、流動し変遷している無常な存在である。

(2)そのようにすべては時とともに変転隆替して止まぬ常なきものである。人はそれをそうと正しく知らずいわれなく常恒を欲望し期待するが、その期待はついに破れざるを得ない。そこに無常なるすべてが不安穏であり、苦と感受されねばならぬ所以がある。かく、すべてが無常であり苦であるところに、常住不変な我(ātman)といったものの存在を個体生存の原理として捉えうるはずはない。したがってま

たわれとかわがものとかいう観念を主張することも成立しない。無常を無常と知らぬ迷妄を去り、いわれなき欲望と我執を離れた心の静けさ、涅槃、は真の安楽である。

(3)かくて生存の内容をなすすべては苦である。その苦の生ずるもと(samudaya,「集」)は渇愛、いわれなき渇きのごとき欲望、である。そのような欲望の止滅こそ苦の消滅である。苦の滅をもたらす道は正見ないし正定の八項として説かれるもの(八支聖道)である。

(4)この八項より成る実践の道は三学に包摂される。正見(正しい考え方)・正思(正しい思い)は慧である。正語(正しいことば)・正業(正しい行為)・正命(正しい生活)は戒である。正精進(正しいいそしみ)・正念(正しい注意力)・正定(正しい三昧)は定である。戒とは生活上の正しい習慣づけ、定とは三昧すなわち散り乱れる心を静止統一する修練、慧とは澄みきった理智を意味する。生活を整え(戒)、心を整えること(定)によって、理智の明澄(慧)を得て涅槃のさとりに到るのが仏教実践の道程である。

これが、有部アビダルマに受容された阿含の基本的教説である。すなわち有部アビダルマ思想の根幹である。『倶舎論』の第一・二章(合わせて『論』の第Ⅰ部と呼ぼう)は(1)を、したがって(2)の「諸行無常」と「諸法無我」を、第三・四・五章(合わせて『論』の第Ⅱ部と呼ぼう)は(3)の苦・集諦を、したがって(2)の「一切皆苦」を、第六・七・八章(合わせて『論』の第Ⅲ部と呼ぼう)は(3)の滅・道諦を、したがって(2)の「涅槃寂静」を、および(4)を、(もとより、はなはだアビダルマ的に)論述したものといえる。

阿含の基本教説を右のように受けとったのは、もちろん、有部だけでなく、これはおそらくアビダルマ諸派に共通した理解であった。たとえばテーラヴァーダ派の『ヴィスッディマッガ』にしても、あるいは『舎利弗阿毘曇論』『成実論』などにしても、同様な理解の上に立って所論を展開している。ただ、同じ阿含の教条を説き明かすのに、有部には有部独特の基礎理論があり、独特の力点の置き方があり、

また考え方や論議の進め方にも独特のものがあった。すなわち、『倶舎論』第Ⅰ部を中心として説かれる特異な一切有の理論、近代の学者のいわゆる「ダルマの理論」、はこの派の名称自体がそれに由来するところであった。第Ⅱ部において、苦なる生存の種々相を生ずるゆえんとして業・煩悩の役割を力説しているところから、この派の説く所が「業感縁起論」などと呼び慣わされたこともある。多数の複雑にからみ合った概念について厳格な定義を附し、それによって他派にまさった精緻な術語組織を駆使して過度なほどに分析的な細密な議論を展開した仕方から、この派は「仏教の煩瑣哲学」という異名を得たこともある。

物質的存在(rūpa,「色」)を構成する最小単位としての「極微」の説もこの派独特なもので、おそらくこれはジャイナかヴァイシェーシカから取入れたものであろう。一つの生を死してから次の生に生まれるまでに中間の位態としての「中有」を認める点では、有部は正量部・犢子部と同じく、テーラヴァーダ派・大衆部・『舎利弗阿毘曇論』と異る。行為(karman,「業」)の本質を論じ、外観には現われぬが行為者の内にたくわえられるところのその影響力(avijñapti,「無表」)を説く点で、有部と経量部とテーラヴァーダ派とは共通するが、三者の間でその説に微妙な相違がある。一方、経量部の理論の中での重要な概念〝切れめなき〔心の〕流れの特殊な変化〟(saṃtāna-pariṇāmaviśeṣa,「相続転変差別」)とか〝たね〟(bīja,「種子」)とかを有部は断乎として認めないし、大衆部などの主張する〝心の本体の浄らかさ〟(citta-prakṛti-pariśuddhi,「心性清浄」)の観念をも拒否する。

このように、有部アビダルマは論究の分化・発展の間に大いに独自の性格を発揮し、「機械的無我観」と評されたような考え方の特徴を顕わに示しているけれども、その「阿含の学」という本質は変ることがなかったし、思想の範囲もそれを超えることはなかったのである。

二　ダルマ（「法」）の理論

すべては縁起したもの、有為であり無常なものであった。ここにすべてというのは、世に生きる者（その個々をsattva,「有情」または「衆生」といい、それを総称してloka, jagat,「世間」という）の生存を構成する内・外のあらゆるもの、すなわち、有情の心身とその環境のすべて、を意味する。それらすべてがただ因果関係的にのみ存在し得る、時の流れの上に流動して止むことのないものであることを、説き明かそうとして立てられたのが「ダルマ」の理論である。『倶舎論』の第1部はほぼその理論の提示に費やされている。

ダルマ(dharma,「法」)の語は、ここでは、寄り集まってあらゆる存在を構成するところの存在の〝要素〟あるいは〝因子〟とでも言い表わすべき観念を指して用いられる。それは大きく四類に、そしてこまかく七二種に、分けられる。もの(「色」)一一種と、こころ(「心」)一種と、心の作用(「心所」)四六種と、ものとも心ともいえぬ関係・属性・能力などを表わす一類(「心不相応行」)一四種とである。これらの他に「無為」の「法」として別類の三種を数えるから、合わせて「五位七十五法」と総称されるのであるが、この三種の「無為」は、有為でないのだから、因果性・時間性をもたず、存在の領域を超えている。したがって、ここにいう存在の要素としての「法」には当らないとせねばならぬ。

存在の要素たる有為の「法」七二種は共に左のような性質をもつ。

(1)刹那滅性　「法」は、そうなるべき因があれば、未来の領域から現在に現われ出る(それを「生ずる」という)。現在に現われた次の瞬間には必然に過去の領域へ去る(それを「滅する」という)。すな

わち、因によって生じ、その刹那に滅して、けっして一刹那以上その存在を持続しない。

(2)三世実有性　「法」が生ずるというも無から発生するのでなく、滅するというも無に帰するのでない。現在に現われ来たる前にその法は未来の領域にあり、現在から去って以後その法は過去の領域にある。未来の領域から現われて過去の領域に去るまでの間の一瞬においてその法は現在にある。未来においても有り、現在においても有り、過去においても有る。法は、現在において瞬間に生滅するけれども、三世(三つの時、すなわち過去・現在・未来)を通じて有って、それ自体の特性(色なら色としての、心なら心としての)を保持している。「三世(の法)は実有であり、法体は恒有である」というのはその意味である。

(3)因果性　存在のすべてが有為でありただ因果関係の上にのみあるということを、すべての「法」が互いに因となり果となっているということによって、有部は説明する。「法」の理論によれば、因果の関係はただ法と法との間において成立する。法は、因たるもろもろの法によって果として現在に生ぜしめられ、みずからもまた因となって果たるもろもろの法を生ぜしめる。

このように三世に実有でありつつ刹那に生滅するもろもろの法が因果関係をなして瞬間瞬間において離合集散する。そしてその積み重なりがわれわれの現にその中に生きるところの世界を構成する。その場合、法の生滅を三世の上に眺めるときの時間と、われわれがその中に生きる体験的時間とは、はっきり区別されなければならない。前者において「法」は、横に、未来より現在へ現在より過去へと流れて止まぬ。後者においてわれわれの生存は、縦に、過去から現在へ現在から未来へと続く。直角に交差する二種の時間の交点にいつもわれわれは立っているのである。

有為の法は生じ滅する。生じて来た法が次の瞬間に滅し去るのは何によるか。有為の法自体の本性と

してそれは必然に滅するのである。では法が生じ来たるのは何によるか。もろもろの因による。因とその果との無数の錯綜した関わりの中に無数の法が生じ、それらが集まって縁起・有為の世界、諸行無常の世界という現実を織り成している。こうして法と法との間に成り立つ因果の関係は、多数であるばかりでなく多様でもある。ただ一つの法について見ても、その上にいく種類もの因果関係が重なって存している。それはある法との間にある種の因果関係をもち、同時に他の法との間に別種の因果関係をもつ。数知れないそして種々様々な因果関係を類別して、六因・四縁・五果の説が立てられているが、大略して、それを三種類に見ることができよう。

第一に、きわめて広い観点に立って、一個のものの存立には他のあらゆるものが関わっていると考えるとき、いかなる法もみずから以外のすべての法を因とするところの果と見られる。それが現に存在しているのは、他のあらゆるものが少くともその存在を妨げるはたらきをしてはいないということの結果である。したがって、そのものは、それ以外のあらゆるものによって、消極的にもせよ力を及ぼされて、そうあらしめられている、というように考えるのである。このような極めて広い因果関係は能作因―増上果と呼ばれる。能作因とは「〔そう〕させる因」の意、増上果とは「力を及ぼすものの果」の意である。

第二には時間的因果関係がある。必ず因が先立ち果が後に生ずる。これにまた二つがある。その一は先の因とあとの果との間に時間の隔たりがない場合である。法が瞬時に滅すると、それと同類の法が直ちにそれを継承して生ずる。こうして次々の刹那に連続して法が生起することによって法の流れを形造り、そこに時間的に切れ目なく継続する存在や現象が構成せられるとき、先立つ法は因であり続起する同類の法は果であるが、その果はまた因となって次の果を生じ、因果の連鎖が続く。この関係は同類因―等流果(流れ出る果、の意)と呼ばれる。また、精神的な現象の場合、直前の刹那の心・心所とそれに

引続く次の刹那の心・心所との間の因果の関係は等無間縁(とうむけんえん)―増上果と呼ばれる。等無間とは「間に時を隔てることがない」の意である。

その二は、因と果との間にいくばくかの時間の隔たりがある場合である。善・悪の行為が行為者の上に楽・苦をもたらす「業」の因果の場合がそれである。ここでは、業が因となって果を生じその果がまた因となって次の果を生ずる、という連鎖は起こらない。後に述べる(二一四頁)ように、因である業と、それから時を隔てて生ずる果である苦・楽とは、性質が全く異るからである。それでこの関係は異熟因―異熟果と呼ばれる。「熟」とは因が起こってからいくばくかの時を経て果が生ずるのを、植物の果実の熟するのになぞらえた言い方である。

第三に因と果とに時間的前後がない、いわば横の因果関係である。これには、両者があい依存して、相互に因果となる場合(俱有因―士用果)もある。心と心所との関係はその一例である。もろもろの心所は心に依ってこそ存するから、心は心所の因、心所は心の果でありながら、また、その心は心所に依らずして存し得ないから、心所は心の因、心は心所の果でもある。

ところで、有為の法と法との間に因果の関係が成り立つとき、因が果を「取る」ことと、それが果を「与える」こととは、区別されねばならない。すべての有為の法は、未来から現在に生ずるとき、必ずその果を取る、すなわち、他の何らかの法を自らの果としてとらえる。そのとき両つの法の間には因・果の関係が成立する。しかしそれは必ずしも直ちに因がその果を現在に生ぜしめる(それを、因が果を「与える」、という)ことではない。

右に述べた因果関係の中の第三の場合は、因と果が同時であるから、果を取ることはそのまま果を与えることである。すなわち、因が果を取るのも現在においてであり、果を与えるのも現在においてであ

る。しかし第二の場合のその二では、因が果を与えるのは果を取ってからのちであり、そのとき因は既に過去の領域に去っている。つまり因は現在において果を取り、のちに過去にあって果を与える、すなわち、果としての法を未来から現在に引き出すのである。また、第二の場合のその一では、因が現在において果を取るとき、果はすでにまさに現在に生ずる直前の位置にあるから、この因が果を与えるのはやはり現在においてである、と考えられている。

すべての有為の法が、現在の瞬間において必ずその果を取ることは、有部において三世の区別を考える基準となっている。法が過去・現在・未来のいずれにおいても同じく〝実有〟であるならば、何によって三世の別は立てられるかといえば、すでに果を取りおわった法は過去の法であり、現に果を取る法は現在の法であり、まだ果を取っていない法は未来の法である、とするのである。

有為なるすべてが変転常ならぬものであることは仏教のすべての学派によって主張されるところであるが、それを三世実有にして刹那滅なる「法」という観念をもとにしてきわめて精密に説こうとする有部の理論は、ずいぶん特異な考え方であるといえよう。一方には素朴に、心は瞬間に生滅するけれども肉体はその生涯の限りは変化しつつ存続すると考える立場があり、他方には似たようなダルマの観念は立てるが、その生滅の上に数瞬間あるいは十数瞬間の経過を認める立場がある。それらに比して、有部は厳格に「法」に文字どおりの瞬間性を見るのだからである。しかし、その考え方をつきつめれば、体験的世界のすべては、ただ一瞬一瞬の意識の内容の連なりあるいは積み重なりに帰せられてしまう、というべきであろうし、そうとすればそれは、やはり、すべてを「心に導かれ心に統べられ心に造られる」とする阿含以来の考え方に繋がる。

心がはたらくときは常にその対象をもつ、対象のない心のはたらきはあり得ない、というのは有部が

法の「三世実有」性を主張する第一の論拠である。心に過去を追憶し未来を予想することがある以上、その追憶・予想の対象である過去・未来の「法」は当然「実有」である、とするのである。この考え方もまた一方において、確かに、「すべては心に導かれる」という考え方に繋がり、もう一方では、阿含以来の六根・六境・六識の十八界(認識と認識器官と認識対象と)をもってすべてを尽くす考え方に由来しているように思われる。有部の考え方は一見特異なもののようでありながら、それがやはり遠く阿含に根ざしていることを思わしめる点は少くないのである。

三 「有漏」の世界

有情の生存(bhava,「有」)は、それ自体、苦であった(一切皆苦)。苦の生存と別にどこかに安楽な生存があるというのでなく、生存そのものがすなわち苦である。それは、果てしを知らぬところから〝生存の海〟(bhavārṇava,「有海」)と譬えられ、めぐって止まぬから〝初めなき生存の輪〟(anādibhavacakra,「有輪無初」)と譬えられる。それは、一つの生涯を死すれば次の生涯に生まれいで、生まれから死へ、死から生まれへと経めぐって尽きること難い流動(saṃsāra,「生死」「流転」「生死輪転」)である。

「生死」は、それゆえに、厭うべきもの、出で離るべきもの、したがって仏教の本義からして悪(pāramārthākuśala,「勝義不善」)である。「生死」に対するはその止滅すなわち「涅槃」である。涅槃の変らぬしずけさこそが真に求むべきもの、仏教の本義からして善(paramārthakuśala,「勝義善」)である。

「有」すなわち「生死」は、また「世間」(loka)と呼ばれる。世間にはそこに生きる有情の様々なす

がたが見られる。その生存の種々相は何によって生ずるか。有情自身の行為の善悪がそれを結果する。「世間の別は業によって生ずる」のである。では業はいかにしてそのように苦なる生存をもたらす能を有するか。「もろもろの業は随眠(すなわち煩悩)の力によって積集増長する。」業は「随眠なくしては有(すなわち苦なる生存)を引き起こすことにおいて能力がない。」もろもろの「随眠は」したがって「有のもとである。」

ここにいわゆる惑(煩悩)・業・苦の因果が示されている。阿含の四諦説において「苦のもと(集)は渇愛である」と説かれ、十二支縁起説において「無明によって行(すなわち業)がある」と説かれていた、その渇愛や無明はそこでは諸煩悩の根本、あるいは諸煩悩を代表するもの、として示されたのであると解し、ここアビダルマではその無明・渇愛を煩悩一般に置き換えて、凡そ煩悩によって業は力を増し業によって苦なる生存は起こされる、と説くのである。『倶舎論』第Ⅱ部の第三章は世間すなわち苦なる生存の態を、第四章は業を、第五章は随眠すなわち煩悩を解説するために宛てられている。

こうして「随眠は有のもと」であるから、有情の生存は煩悩なる因によって起こされた苦なる果であるが、それはまたやがて因となって新たな生存(「後有」)という苦なる果を生むから、その点からいえば有情の生存は苦の因でもある。生存が苦なる果と見られるとき、それは四諦の第一「苦」であるが、生存が苦の因と見られるとき、それは四諦の第二「集」にほかならぬ。「苦」とは果の位相にある有をそう呼ぶのであり、「集」とは(単に渇愛をいうにとどまらず、単に煩悩一般を意味するにとどまらず、ここでは)因の位相にある有全体をそう呼ぶのである、ということになる。

有・苦・集・世間などの語が「有漏」と同義とされるのはそのゆえである。漏は煩悩の異名であり、有漏とは煩悩に色づけられたというほどの意味である。有すなわち有情の生存そのものが全面的に煩悩

に色づけられており、それゆえに、また、それ自身が苦なる生存を結果する。かくて尽き難い生死の輪転が続くのである。

縁起したものであり、無常であり、苦・集である世間、有、は有為であり有漏である。それに対して、有の滅なる涅槃、は無為であり無漏である。有為・有漏なる世間を厭い離れて無為・無漏なる涅槃におもむくべき道は、すでに世間を出でたゆえに無漏であり、未だ無為に到っていないゆえになお有為である。そこで、有為・無為と有漏・無漏と四諦との関係を図示すれば上のごとくになる。

	無為
有為	／
苦・集	滅
道	
有漏	無漏

『倶舎論』第三章の標題になっている「世間」とは「有」そのものにほかならず、すなわち有情の様々な生存態の総称であるが、この章ではそれを、有情の生存する場としての「器世間」(容器である世間、の意)と、その中に生存する種々な有情すなわち「有情世間」と、に分けて説く。前者では、中心に聳える高山スメール(Sumeru, 須弥山)とその周辺に拡がる四洲とを主要部分とした世界の構造と、そのような世界があらゆる方角に無数に散在している全宇宙(三千大千世界)の構成と、それぞれの世界が十億年以上の長大な周期をもって生成と消滅をくり返す経過と、を内容とする宇宙観が語られる。一方、後者の説は三界・五趣・四生に要約される。

五趣(あるいは、五道)とは地獄・餓鬼・畜生・人・天の五種の境涯である。阿修羅を加えて六趣(あるいは、六道)と数える仕方を有部はとらない。初めの三を三悪趣と呼ぶ。人趣はそれらに比して、より勝れた境涯、天趣はさらに勝れた境涯である。地獄趣は地下に、餓鬼・畜生・人趣は地表に、天趣は天界に在る。天は単一の世界でなく上・下に層をなして重畳している、と考えられている。

五趣を三界に配当すれば、人までの四趣はただ欲界に属し、低位の天趣は欲界に、中位のそれは色界

に、高位のそれは無色界に属する。五趣を四生に配当すれば、人は胎生、餓鬼には胎生のものと化生のものとあり、天と地獄とは化生、畜生には胎生のものと卵生のものと湿生のものとがある。特殊な場合としては、畜生にも化生があり人間にも卵生・湿生・化生がある、という。

このように広く有情界の種々相を考察するのであるが、関心の中心はもとよりどこまでも人間にある。有漏の世間とはつまり人間の平常的生の世界にほかならず、その人間の生が、五趣に流転する生死輪廻の中にあることを、アビダルマの世間論は説き明かそうとするのである。

人間の平常的生の世界はすなわち道徳的善悪(もちろん上記の勝義善・勝義不善とは別で、有漏なる世間の中での善・悪)の世界である。平常の人間(pṛthagjana,「異生」「凡夫」)は善・悪の世界に住む。その善悪的人間存在を支えるのが「業」の因果の原則である。善行が行われたときは、好ましい報いが、いつか、必然に得られねばならぬ。悪行が行われたときは、好ましからぬ報いが、いつか、必然に得られねばならぬ。好ましいあるいは好ましからぬ報いを得るといっても、それを与える神とか運命とかが外に在るのでない。因である行為(「業」)と果である応報との間の原則として必ずそうなるのである。善・悪の業は必然に報われる。これが一つの原則である。

次に、その報いはまた厳格に個人的であるというもう一つの原則がある。業の問題はわれ一人の問題である。一個の行為的主体の問題である。自業は自得である。他者の得べき果報を己れが享受することはできぬ。自己の受けねばならぬ応報を他に転嫁することはできぬ。

業の結果の必然と自業自得と——この二つの原則があってはじめて善悪の根底が成り立つ。道徳の心理的根拠が成り立つ。それによって輪廻の世界が成り立つ。その意味で、業の理論は平常の人間の生の世界の道徳的秩序立てを説くのである。業・輪廻の世界はもとより出離され超えられるべきものである

が、その限りで、すなわち凡夫有漏の生の範囲で、善悪の原理がそれを貫いていなければならぬという道徳的要求を認める立場が、業の因果を縁起の重要な一面と見るのである。

右は阿含の教説を承けてアビダルマが明かす業の思想の基本的な観念である。有部のアビダルマでは、たとえば、多くの有情が共有する山河大地などの自然環境(「器世間」)を「共業」の果報とし、有情の業の力によって宇宙の形成がなされるとするような新しい考え方も見えるけれども、基本的な業の観念は変らない。

業の説がややもすればそう解されるような宿命論、決定論でないことを、有部アビダルマは異熟因—異熟果の関係として説明する。この場合、因となるのは善業か悪業かである。果として生ずるのはその果を受ける者にとって快い(「可愛」)か快からぬ(「非可愛」)かであるが、善でもなければ悪でもない。すなわち「無記」である。善・悪の業を因としてそれと異った無記の果が熟するから異熟というのである。したがって、その無記の果が因となってさらに次の業を生ずることはけっしてない。業の因果の場合そうした連鎖は起こり得ない。行為は行為者自身の意志によって起こるのであって、過去の業によって起こるのでない。過去の業(異熟因)のいかんによって現在の苦楽(異熟果)は規定されても、現在の業がそれによって規定されることはない。しかも異熟因—異熟果の関係は、六因・四縁・五果と数え挙げられる種々な因果関係の中で重要なものではあるがただ一種のもの、有為の世界の縁起のただ一部分に過ぎない。業の報いとしての可愛・非可愛はけっしてそれを拒否も逃避もできないが、業は人間存在の全面を決定的に支配するものではないのである。

行為は行為者自身の意志によって起こる。そのことを説き明かす有部の理論はやや特異である。業を分かって身・語・意の三業とするのは仏教に一般であるが、有部ではそれをまず思業と思已業とに分け

る。思業とは意業である。意志の発動(cetanā,「思」)である。思已業とは身業および語業である。意志が発動して、身体をもってする行動およびことばの発声としてあらわれたものである。

意業である「思」(それは当然、心および他の諸心所とあい伴う)から身・語業が起こる。身・語業の善・悪はそれを起こす意業の善・悪による。もし意業が貪あるいは瞋・癡・無慚・無愧などの悪しき心所とあい伴えば、その意業は悪であり、それによって起こされる身・語業も悪である。もし意業が無貪あるいは無瞋・無癡・慚・愧などの善き心所とあい伴えば、その意業は善であり、それによって起こされる身・語業も善である。行為の善悪はその結果に依らずその動機によるのである。

こうして有漏の善業は可愛の異熟を結果し、悪業は非可愛の異熟を結果する。因である業とその異熟果との間には必ず時を隔てる。では、先の時に生じて既に滅し去った業からのちの時にいかにして果が生ずるか。それは「相続転変差別」(二〇四頁)によるとする経量部の考え方は『倶舎論』の「破我品」に見られ、それを詳細に弁駁する有部の説は『順正理論』巻五一に見える。有部によれば、業も三世に実有なる法にほかならず、その業が現在に生起したとき異熟果を取り、のちに至って(すなわち、その業は過去に去った位置にあって)その果を与えるのは、「法爾」としてそうなのであって、それを説明するのに「相続転変差別」といった観念を導入する要はない、とする。

有部の業論のもう一つの大きな主題は無表業説である。身・語の業に表・無表を分かつ(これによって身・語・意の三業は五業に開かれる)。無表業(表にあらわれぬ業、の意)はいうまでもなく表業に対していわれるのであるから、一般に、見・聞の対象になる身・語の業(すなわち表業)に対し、見・聞の対象にならぬその余勢というべきものを意味する。それは強い善・悪の表業に伴って起こり、それ自体は外に表われないけれども、表業の完了したのちもその行為者の生涯の続く限りかれの上に続起し、妨

悪・妨善の影響力をたもつ、とされる。

一方で無表業説の中には、特に、戒と定(三昧)の意義を重んずる考え方が反映している。いわゆる律儀無表の観念がそれである。「律儀」(saṃvara)とは防護を意味する。それを分かって別解脱律儀・静慮律儀・無漏律儀とする。第一が戒による律儀であり、後二は定による律儀である。五戒・八戒・十戒または具足戒を受持する者は、受戒の瞬間に戒体すなわち別解脱律儀無表を発得し、爾後それを具えていることによって必然に欲界における悪から防護される。有漏の静慮(色界に属する三昧)に入った者には静慮律儀無表が、無漏の定に入った聖者には無漏律儀無表が具わって、同じくかれらを必然に悪から防護する。

戒も定もその実践が実践者の上に格別大きな効力を発揮し、強い影響を遺す。それを、通常の善の身・語業の無表の場合と区別して、特に律儀無表として強調するのである。静慮律儀と無漏律儀の場合は、無表業とはいっても、直接それを生ずる身・語の表業はない(それゆえに「定生の無表」と呼ばれる)のだけれども、実践者の上に目に見えぬ力を及ぼす点で、表業より生じた無表と同類に扱われるのであろう。

四　煩悩とその克服

阿含の四諦説では、渇愛の滅が苦の滅であるとされた。アビダルマでは、渇愛を広く煩悩一般に置きかえて、煩悩の滅が苦の滅、有の滅、すなわち涅槃である、と説く。しからば煩悩はいかにして滅せられるか。それは戒・定の実践によって養われる無漏の慧によって滅せられる。

有部アビダルマの場合も、これが原則的な考え方である。ただ、有部独特の「法」の理論に基づいて、特異な説き方がなされる部分もあり、煩悩についても独特な見方や分類の仕方があって、特異な用語が使われることが多い。

「法」の理論によれば、有為法「心」とそれにあい伴う(「相応」する)有為法である諸「心所」とは、互いに倶有因—士用果の関係で結びついて、「心法」の一つの束をなし、それが一個の人間の心理現象を形成している。その心も心所のそれぞれも、刹那滅であり三世に実有であるから、心・心所の束は瞬時に生滅しつつ、前後に連なる諸法が等無間縁—増上果の関係をなして続起して、こころの切れ目なき流れ(citta-saṃtāna,「心相続」)を形造る。煩悩というも「法」としてはすべて心所の類であるから、煩悩を起こすというのは、ある「心相続」の中において煩悩の心所が心と「相応」し他の諸心所と「倶起」していることである。煩悩を滅するというも、それが消滅して無となることではなく(そのようなことは三世に実有なる法にとって起こり得ない)、心相続中に倶起して心と相応する関係がもはや生じなくなることである。有部の論書では、煩悩を〝滅する〟というよりもむしろ〝断ち切る〟(prajahāti,「断」ずる)という語を用いている。無漏の慧によって煩悩と心相続との繋がりが長く切り離されるのであるから、煩悩の滅を「離繋」(visaṃyoga)という。それは慧による煩悩の滅であるから「択滅」(「択」pratisaṃkhyā は慧の異名)と呼ばれ、有漏にして有為なる因果を超えることであるからそれ自体無為の法であると考えられている。

煩悩の滅＝択滅＝離繋はすなわち涅槃であるが、有部の論書は涅槃の語を二段に使い分けている。一つには、いちいちの煩悩についてそれぞれその滅があるのを涅槃といい、もう一つにはすべての煩悩を断じ尽くしてもはやさらに後有を生ずることの無いのを涅槃という。

煩悩の断を論ずるとき、有部ではそれをもっぱら六種の「随眠」について語る。随眠(anuśaya)とは本来、気質とか性向とかいうほどの意味の語であるが、心内に潜む悪への性向の意から、有部では、それを煩悩そのものを指す語として用いる。阿含の教説では七つの随眠を数えあげているが、有部ではそれを整理して貪・瞋・慢・疑・無明(すなわち癡)および見(悪見)の六種とする。その最後のものを五に開く(邪見・見取・戒禁取・辺執見・有身見)から合わせて一〇となり、それを三界(欲界・色界・無色界)のおのおのに配当し、さらにそれがいかにして断ぜられるかという点から五類の別(見苦所断・見集所断・見滅所断・見道所断・修所断)を立てるから、合計九八となる。『倶舎論』第五章の前半に説かれるいわゆる「九十八随眠」の説がそれである。

阿含の教説の中に見える煩悩はもちろん随眠だけでなく、なお様々な煩悩が様々に説かれている。『倶舎論』第五章の後半では、阿含に見える多くの煩悩の名義を挙げているが、それらのたいていを六随眠のいずれかに当るものと考えて六随眠中に収めてしまい、そこに収めきれない煩悩だけを十纏(無慚・無愧・嫉・慳・悔・睡眠・掉挙・惛沈・忿・覆)六垢(悩・害・恨・諂・誑・憍)としてとりまとめている。そして第六章に到って説き明かされる「断惑」(煩悩を断ずる)の理論では、もっぱら六随眠(それを開いて九八)についてそれを語り、十纏六垢なる「随煩悩」(upakleśa)の断は、ただ、それ自身が随従するところの随眠の断に伴うとのみ説くのである。

随眠の断は原則として無漏の慧による。無漏の慧によって随眠を次々と断じてゆく実践が無漏の「道」「聖道」である。聖道は、無漏の慧を中心としそれとあい伴う諸無漏法とによって成り、煩悩とあい対してそれを治しそれを克服するところから「対治」(pratipakṣa)とも呼ばれる。道に踏み入った者は「聖者」(arya)であり、道に入る以前の「異生」(pṛthagjana)すなわち凡夫と区別される。

無漏の慧を起こして聖道に入るのはもとより容易でない。聖道の実践を志す者は、その前になお有漏な心をもってする予備的な修行をとおして、自らの資質を涵養する要がある。行者(実践者)は、まず戒を守ってその暮しを正しく、節度あり、浄らかに保つよう力めることから始める。そして聞き学ぶこと、自ら思索すること、三昧を実修することによって(なお有漏ではあるが善なる)慧を磨く。衆人に雑わるのを避け、悪しき心の動くのを制し、こうして〝法の器〟になった行者は、もし肉体的欲望の強い場合はそれを制するために「不浄観」を修め、もし心の動揺の多い場合はそれを制するために「持息念」を修むべきである。次に四念住の修練に進む。身・受・心・法の四を不浄・苦・無常・非我であると(有漏の)慧をもってそれぞれ個別に観察し、また、総合して観察するのである。これによって行者は有漏の諸法を浄・楽・常・我であると見ようとするあやまちから完全に脱却することになる。

無漏道へ入る以前の予備的段階の最後は「煖」「頂」「忍」「世第一法」という奇妙な呼称をもつ四善根である。そこでは苦集滅道の四諦が、分析的に、繰り返し繰り返し、様々に観察される。これによって行者の心はいよいよ養われ、高められて、ついに無漏道に入る、すなわち無漏慧の生ずる条件が整うのである。それで、四善根の段階を〝(無漏慧による)洞察へ導くもの〟(nirvedhabhāgiya,「順決択分」)と名づける。

無漏慧がはじめて生じたとき行者は聖道に入る。道は見道と修道との二段階に分けられる。見道とは、無漏慧をもって四諦のいちいちを明らかに知り見ることによって、四諦の真実に昏いところから起こっていた随眠四類八八種を、たちまちに断じ行く過程である。四諦のおのおのを見ることによって断ぜられるからそれら八八種は見所断の煩悩(「見惑」)と呼ばれる。それを分かてば見苦(諦)所断ないし見道(諦)所断の四類となる。見道に続く修道は、四諦の真実を知見してもそのひとたびの認識によってだけ

ではなお断じきれないで残る執拗な一〇種の随眠(それをその属する地からして九に分かち、その力の強弱によって上上品から下下品までの九に分かつ)を、三昧の実修の中で四諦の観知を繰り返し繰り返し行うことによって、だんだんと断じて行く長い過程である。この修習によって断ぜられる一〇種・九地・九品の随眠は修所断の煩悩(「修惑」)と呼ばれる。こうして見道・修道によって五類九八種の随眠が断じ尽くされたとき、その位を無学道と呼ぶ。

このように見・修・無学の三道を立てる根拠を、有部の論書は阿含の初転法輪経に見える三転十二行相の説(「これは苦(集・滅・道)聖諦である」「これは知(断・証・修)せられるべきである」「これは知(断・証・修)せられた」)に求めているが、見惑と修惑を分かつところには、人間の正しい知的理解が必ずしも直ちに欲望や執着の消滅に転じないという、行者の修道上の体験の反映がないとはいえないであろう。

道といえばそれは有為・無漏であり(二一二頁)、無漏の慧によってこそ煩悩は断ぜられる、というのが断惑の原則といえる。ところが有部のアビダルマでは一方で有漏の道をも認め、無漏の慧によらぬ煩悩の断を認めている。いわゆる有漏の六行観によるものがそれである。すなわち三界に亘って九つの階程、すなわち九地(欲界地、色界の初禅地ないし第四禅地、無色界の空無辺処地・識無辺処地・無所有処地・非想非非想処地)を分かつ中、ある地に在ってすぐ下の地を観察して、寂静でないから麁であり、美妙でないから苦であり、自らの地を出離せしめることがないから障であると考えてそれを厭う。次に、すぐ上の地を観察して、逆に、静・妙・離であると考えてそれをねがう。こうして下の地に関わる煩悩を断ずるとするのである。このように上・下の地を対比観察することによって煩悩を断ずる有漏道は、修道に属せしめられている。すなわち、見道は無漏道のみ、修道には有漏道と無漏道とがある、とされ

るのである。

有漏道の観念は、何といっても、無漏の慧による断惑の原則とは矛盾するから、有部の内部に異論があった。有漏道によっては煩悩は断ぜられずただ圧伏されて活動しなくなるのみとする主張もあり、煩悩は断ぜられても離繋は得られないという主張もある。が、いずれにしても、有部によって有漏道による断惑ということが考えられねばならなかったのは、おそらく、聖者でない凡夫や仏教者以外の人々の上にはいかなる煩悩の断も認められないとすることは、事実に合しないと、主として実社会における経験の上から、考えられたことによるのではなかろうか。

五　凡夫・聖者・仏

有漏道による断惑はあるにしても、はじめて無漏の慧の生ずること、すなわち見道に入ることによって凡夫が聖者になること、の意義はまことに大きい。聖道に踏み入って人は精神的に生まれ変るのである。それは「正性決定(必ず涅槃に趣くことに定まる、の意)に入る」と表現される。大乗仏教においては菩薩の初地がそれに比せられる。

見道に入った聖者は、ほとんど瞬時に見惑を断じ去って、第十六刹那には修道に入ると同時に預流果(よるか)を得る。もっともすでに凡夫の状態にあるとき(有漏道によって)相当な種類の煩悩を断じおわっている場合は、ただちに一来果(いちらいか)あるいは不還果(ふげんか)を得る(超越証)ということもあるが、通常の場合まず預流果を得、次いで修道の長い過程の間に次第に修惑を断じつつ一来・不還と進んで(次第証)、ついにすべての煩悩を断じ尽くして阿羅漢果を得る。すなわち無学道に到るのである。無学とは、学ぶべきものは学び

尽くしてもはや学ぶことがないという意味である。

預流・一来・不還・阿羅漢の四果の説も、全く阿含の所述を承けている。それはおそらく、初めて法の流れに預った仏道の第一歩と、なすべきをなしおえて有の結(bhavasaṃyojana)を滅した仏道の究極とを考えるところから、預流と阿羅漢の二つの観念がまず並べ挙げられ、その中間に、次第に煩悩を克服して輪廻の終りに近づいてゆく途中のメルクマールとしての一来と不還との観念が配せられる、という順序で成立したものに違いないが、散文の経典の中にはすでに四果のおのおのについてほとんど定型句的な叙述が見出される。

そこに、預流については(1)三結(有身見・戒禁取・疑)の滅尽、(2)悪趣に堕することなき性質、(3)正覚に趣くべく決定していること、(4)そののち後有を受けることは天・人の間において七度を最多とすること、の四項が見出されるが、有部アビダルマでは(1)は見惑の断尽によって説かれ、(2)はすでに四善根の忍位においてそのことがあるとされ、(3)は上記のごとく見道に入ったとき正性決定を得るとされる。(4)について有部の解釈は、有を受けること最多の場合は人趣に七生、天趣に七生であって、そのおのおのに中有と生有とがあるから都合二八有となる、と数える。

一来について阿含が語るのは(1)三結の滅尽、(2)貪・瞋・癡の薄いこと、(3)ただ一度この〔人〕界に帰来してそこで苦の終りを得ること、である。有部アビダルマでは(2)を、欲界の修惑の初め六品(上上品から中下品まで)を断じているから貪・瞋・癡もただ欲界の下三品(および色・無色界の貪と癡と)を残すのみであるということによって説明する。また、不還について経の説くところは(1)五下分結(有情を欲界に結縛する有身見・戒禁取・疑・貪・瞋)の滅尽と(2)〔天界に〕化生しそこにおいて般涅槃してもはやこの界へ還らないこととであるが、有部によれば欲界の九品の修惑の全部を断じたとき不還果を得るの

であるから、そのいう所は当然(1)に合致する。

行者の資質について鈍根と利根を分けること、したがって鈍根の者が三昧の修練などによって利根に転ずること(「転根」「練根」)のあること、また逆に得た徳を退失することのあること、などが聖者の実践に関して細かに論ぜられるのも、有部アビダルマの一つの特徴である。

見道における鈍根者は随信行、利根者は随法行、修道における鈍根者は信解、利根者は見至、無学道における鈍根者は時解脱、利根者は不時解脱と呼ばれる。これらの呼称はパーリ語の経蔵の中にも見出せるが、有部アビダルマは全く独特な意味にそれを用いているのである。

無学の阿羅漢においてすら転根があり退失があるというのはいかなる事であろうか。左のように『倶舎論』第六章は説く。

阿羅漢に六種が数えられる。退法(わずかなことによって退失し易い者)・思法(退失を懼れて自害しようと思う者)・護法(退失しないよう自ら防護する者)・安住法(退失も容易にはしないが増進もなかなかしない者)・堪達法(好んで練根を修して不動法に進む者)・不動法(けっして退失しない者)である。前五は信解より生じ、時解脱(適当な時を待ちえてはじめて解脱する者)と呼ばれる。不動法阿羅漢は見至より生じ、不時解脱(解脱するに時を待たぬ者)と呼ばれる。このような六の種性(しゅしょう)の差は先天的なものか、あるいは後天的な修養などによって劣った種性から優れた種性へ転ずるものであるか、といえば、退法阿羅漢はただ先天的な資質により、他の五は転根によって得られることもある、とする。優れた種性から劣った種性に退堕することがあるか、あるいは、すでに得た沙門果から退堕することがあるか、といえば、不動法にはいかなる退もないが、他の五には果から退することがあり、退法を除いた四には種性から退することがある(退法は最も劣った種性だからさらに退することはできない)とする。

凡そ退失は、今の位において練根して得た種性のみにあることであって、先の位(無学位からいえば有学位、有学位からいえば凡夫位)において保持していた種性から今の位において退失することはないのである。また、初めて得た沙門果からは退することがないとされており、次第証の場合には一来・不還・阿羅漢の三果から、超越証の場合には不還・阿羅漢の二果からあるいはただ阿羅漢果からのみ、退することがあり得る。果より退する者は、同じその生涯の間に必ず再び得果する。退したままで命終ることはない。果を得ていた間には為すことのなかったその果にふさわしからぬ悪事を、果から退している間に為すということはけっして無い。いったん得果した者には慚(おのれの悪しきを恥じる心の動き)が増しているから、そのことを許さないのである。

転根や退失について有部アビダルマが語るところは、いかにも形式的な議論が多いように見えるけれども、その中に、論師たち自身の修道上の体験や悩みが、そのままに、あるいは間接的に、反映しているように考えるのは、私のみではあるまいと思う。阿羅漢ですらときにその到達した境地から後退する、あるいは後退するのではないかと懼れる、あるいはまた、その境地に停滞してしまう者もあるのだという。道の最後の段階に到っても人には逡巡があり疑念の生ずることもある。しかし、無漏の聖道にまで進み入った程の者は、たとえ蹉跎があろうとも、必ず久しからずして前進をとり戻す。一旦は果を退失しても必ず再び得るのであり、道の歩みがついに終着点に到ることをアビダルマ論師たちは疑わなかったのである。

アビダルマ仏教の目指すところが阿羅漢果であり仏果でないことは、よく知られている。凡夫から聖者へ、そして阿羅漢へ、という道は、菩薩から仏へという道とは明瞭に区別される。聖者の道は広く一般に開かれているけれども、菩薩の道は、三千大千世界の中に同時に二人が並んで出現することのない

という仏になるべく選ばれた稀有の人だけに限られた道である。

菩薩たる人は、三阿僧祇劫というほとんど無限に近いほどの長い期間に亘って、六波羅蜜の修行を積み、多数の仏に供養する。それによって、やがて正覚を成就したとき仏として大慈悲の活動をなすための無量の徳が貯えられる。そのうえ、三十二相を具備するのに必要な条件を満たすため、さらに特殊な自己滅却的な行を重ねるのである。そのような道を践むことは平常人の到底望み得るところではない。

他者に共通でない、ただ仏だけに具わる徳性を十八不共法として数え挙げるのに、有部アビダルマだけが独特の数え挙げ方をしている。十力・四無畏・三念住・大悲の一八である。十力は種々な精神的能力を列挙したものであるが、その中には、有情の機根の上下を知る能力とか、有情の種々な性向を知る能力とか、有情の死時や来世のさまを知る能力とか、有情に対する教化に資すると思われる能力が多く挙げられている。四無畏は仏が他に向って法を説く際のゆるぎない自信を挙げるのである。三念住はまた弟子の態度がどのようであってもそれに一喜一憂することのない仏の安定した心境をいう。大悲はすべての有情に対してわけへだてのない仏の平等の慈悲をいう。つまり有部の挙げる十八不共法は全体として偉大な教化者仏陀の姿を描き出しているのである。

聖者の道は無漏の慧によって煩悩を断ち切る修行の道であったが、仏陀の道は「正法の教手をもって」有情を救う利他の行である。

2 経量部

御牧克己

はじめに

インド思想史に登場した仏教諸学派の内で、経量部(きょうりょうぶ)ほど興味深くまた謎に包まれた学派は少ないであろう。説一切有部(せついっさいうぶ)から派生したと言われているかと思えば、ある時代には説一切有部と並べて比較される程大きな学派に発展しているし、また、小乗十八部派(または二十部派)の一つであると説明されているかと思えば、ずっと後代の論書の中では大乗の学派と考えられていたりする。徹底的に突き詰めた実在論やドグマに執着しない柔軟な態度や認識論に於けるラディカルな表象主義などの屈折した議論には、我々をこの上なくこの学派の思想に引き付けるものがある。学派の成立等、古い時代の経量部については解らない部分が実に多いのであるが、比較的明確な後代の資料を援用して、現時点までに明らかになってきたこの学派の思想のある程度の輪郭を以下に叙述してみよう。

一　学派の成立と歴史

経量部はインド後期仏教に於て仏教四大学派と総称される学派の一つである。仏教四大学派とは、説一切有部(或いは単に有部)、経量部、瑜伽行唯識学派、中観派をいう。これらの四大学派が何時頃から体系的にまとまった形で記述され始めたのかは正確にはよく解らない。しかし、少なくとも八一四年頃に成立した『翻訳名義大集』には既に連記(No. 5144-5, 5147-8)されているから、少なくともその頃には定着していたものと思われる。

経量部とは、サンスクリット語で Sautrāntika といい、「経典(sūtrānta)に従う者」の意味である。仏陀が入滅された直後、仏陀の教えを整理するために、摩訶迦葉(Mahākāśyapa)が招集して結集(けつじゅう)が行われ、阿難(Ānanda)が責任者となって経典が編纂され、優婆離(Upāli)が中心となって律が編纂されたことはよく知られている。これらの経や律は時代と共に次第に整理されて形が整えられ、それぞれ「経蔵」、「律蔵」を形成するに至るが、この経・律二蔵に説かれる仏教は「原始仏教」と呼ばれる。次いで、教法についての研究や解釈が発達し、部派の分裂と共に各部派それぞれに固有の「論蔵」が形成されるに至るが、この仏教を「部派仏教」と呼ぶ。また、この法(ダルマ dharma)についての研究や解釈は「アビダルマ」(abhidharma)と呼ばれるため、「部派仏教」はまた「アビダルマ仏教」とも呼ばれている。部派の分裂はアショーカ王(在位紀元前二六八―二三二年)の頃の根本分裂と呼ばれる分裂によって、大衆部(Mahāsaṃghika)と上座部(Sthaviravāda, パーリ語 Theravāda)との二大部派に分かれたことに始まる。それ以後大小二〇または一八の部派に分かれ、「部派仏教」の時代が形成されるのである。

有部(上座部系)は論蔵(アビダルマ七論)を啓示であると考えるが、経量部はそれらは人為的なものに過ぎないと考え、権威ある証明のためには本当の仏説である経典に戻るべきだと主張した。これが「経典に従う者」という彼等の名前の意味である。このように有部を批判することによって成立したといわれる経量部が何時頃成立したか、正確にはよく解らない。『異部宗輪論』には「仏滅後四〇〇年に有部より経量部が分派した」という意味のことが書かれているが、そもそも仏滅年代にしても内外の諸学者間に一世紀程の開きがあり(主なものは紀元前三八三年説と四八五年説)、部派分裂についても『異部宗輪論』以外の伝承に異説が多く、歴史的に確実な結論が引き出せないのが現状である。しかしながら、少なくとも、確実な資料として『阿毘達磨大毘婆沙論』(Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra)には、経量部の学派名が二度引用されている(大正第二七巻、一五四五番、八頁b六―七行、一九八頁b三行、b一八行。譬喩師は多出)から、その時点では既に何らかの形で存在していたことが知られるのである。

『大毘婆沙論』は『発智論』(Jñānaprasthānaśāstra)に対する厖大な注釈書である。有部の教学は『発智論』によって一応成立したということが出来るが、その後有部はガンダーラを中心とするものとカシミールを中心とするものとの二派に分裂した。カシミールは山に囲まれ、交通の便に乏しく孤立的であったため、保守的色彩が濃く、従って、『発智論』の伝統的研究がそのまま継続される傾向にあった。そして、カニシカ王の結集によってカシミール中心に編纂されたのが『大毘婆沙論』である。しかしながら、『大毘婆沙論』程の厖大な書物が一朝一夕に出来上る訳はなく、カニシカ王の結集以来編纂事業は続けられ、二世紀後半頃ようやく完成したものと思われる。一方、ガンダーラは交通の要路にあたり、カシミールとは対照的に進歩的な色彩を示しており、カシミールの有部正統派に対して批判的な面すらも持っていた。経量部はこのなかから生まれたのである。当時の論師名や学派内の状況については全く

解っていないといってよいが、最近の本庄良文氏の研究[1]により、カニシカ王の頃に出現したと伝えられる仏教詩人アシュヴァゴーシャ(Aśvaghoṣa 馬鳴)が経量部的な思想傾向を有していたことが論証されている。アシュヴァゴーシャの所属学派については従来、有部、瑜伽行派、多聞部・鶏胤部、経量部、と諸学者によってさまざまに主張されてきたが、本庄氏は『サウンダラナンダ』、『ブッダチャリタ』の思想内容を詳細に再吟味した上で、アシュヴァゴーシャの思想を経量部のものと考えてよいことを論証しているのである。同氏の研究は高く評価されるべきであるが、経量部が何時成立し、その思想内容がその先駆思想である譬喩師とどう異なるのか、等々といった点が明確にならない限り、アシュヴァゴーシャが経量部なのか譬喩師なのかを断定することは出来ない。恐らく同氏も経量部とか譬喩師とかの名前で表わされる当時の漠然とした思想体系を経量部の名で呼んでいるものと思われる。経量部の成立をより明確に解明し、その譬喩師との思想的相違や分派の歴史を解明することは、今後に残された問題であるが、ともかく古い頃の経量部に何らかの形で関係する具体的人物としてアシュヴァゴーシャが指摘されたことは、経量部研究史上大変重要な意義を持っている。それ以外に古い時代の経量部と関係する具体的人物としては、経量部の先駆思想といわれている譬喩師のクマーララータ(Kumāralāta)とその二人の弟子と伝えられるシュリーラータ(Śrilāta)とハリヴァルマン(Harivarman)を挙げることが出来る。但し、ハリヴァルマンの『成実論』は中国伝承に於ても経量部の論書と見る意見(吉蔵、玄奘)と大衆部系の多聞部とみる意見(真諦)とがあり、近代の研究者の意見も、二つに分かれている(経量部説—水野・舟橋、多聞部説—桂)ので注意を要する。それ以後では、『倶舎論』・『成業論』の作者ヴァスバンドゥ(Vasubandhu 四〇〇—四八〇年頃)、後代のヤショミトラ(Yaśomitra 六—七世紀)、ダルモッタラ(Dharmottara 七五〇—八一〇年頃)、モークシャーカラグプタ(Mokṣākaragupta 一一—一二世紀)等

の論理学者達、或いは経量瑜伽総合学派(Sautrāntikayogācāra)に配属されるディグナーガ(Dignāga 四八〇—五四〇年頃)、ダルマキールティ(Dharmakīrti 六〇〇—六六〇年頃)、プラジュニャーカラグプタ(Prajñākaragupta 八—九世紀)、ジュニャーナシュリーミトラ(Jñānaśrimitra 九八〇—一〇三〇年頃)、ラトナキールティ(Ratnakīrti 一〇〇〇—一〇五〇年頃)等の諸論師が、経量部と密接な繋がりを持っていることが知られている。

二　経量部大乗説

しかしここで最後期の経量部について一言しておかねばならない重要なことが一つある。上に述べた様に、経量部は小乗十八部派(または二十部派)の一つから出発した。しかし、思想的特異性とラディカルな哲学的諸理論によって大乗の思想家に哲学的基盤を与えたためか、インド仏教の最終段階に於ては大乗の一部派であると考えられていた形跡がある。例えば、一一世紀のタントリスト(密教者)アドヴァヤヴァジュラ(Advayavajra)はその著『真理の宝環』(Tattvaratnāvalī)の中で仏教諸学派を分類しつつ、経量部を大乗の一派として配属している。また、アドヴァヤヴァジュラとほぼ同時代の一〇—一一世紀に属するボディバドラ(Bodhibhadra)も『智心髄集注』(Jñānasārasamuccayanibandhana)の中で、

それ故に、彼等(経量部)は大乗であるとも言われている。〔大乗の〕聖典と大慈悲を具えているからである。

と述べていて、経量部を大乗であると明言している。さらにラトナーカラシャーンティ(Ratnākaraśānti 一一世紀)は『ヘーヴァジュラタントラ』に対する注(Muktikāvalī)の中で『六門陀羅尼』等の経量部が

依存する経典を「それ程甚深でない大乗の経典」(theg pa chen poi mdo sde śin tu zab pa ma yin pa rnams)と注している。

小乗の一部派から出発した経量部が最後期には大乗と見なされていることは大変興味深いが、これも彼等が展開した種々の特徴的な興味深い諸理論と無関係ではないと思われるので、以下にはそれらの諸理論の幾つかを取り出して概観してみよう。

因に、この経量部大乗説はチベット人達には残念ながら知られなかった、或いは、知られていたとしても支持されなかったようである。彼等が同説に関説することはほとんど無いが、僅かに一四世紀のウパロサル(dBus pa blo gsal)が彼の宗義書(Blo gsal grub mtha')に於て、ボディバドラの『智心髄集注』を引いて経量部大乗説を紹介している。しかし、彼は総論に於ては経量部を小乗の一派として分類しており、保守的な態度を崩してはいない。一八世紀のチャンキャ二世ロルペードルジェ(lCaṅ skya II Rol pa'i rdo rje 一七一七—一七八六年)に至っては経量部大乗説を露骨に批判している。

三　経量部研究の問題点と方法論

上に経量部に関係の深い諸論師の名前を列挙したのではあるが、経量部を研究する際に最も痛感される困難な点は、この学派が自らの教義を体系的に記述している独立した論書が全く伝わっていないという点である。もっと極端にいうならば、正面切ってこの学派に属すると明言する論師すら皆無に近いという点である。従って、従来、経量部の思想を研究するためには、以下のような六つ程の間接的な研究方法を採る他はなかった。

(1)経量部の先駆思想と考えられている譬喩師(Dārṣṭāntika)のクマーララータやシュリーラータの思想を取り出す。しかし、彼等の思想も引用の形でしか残っていない。

(2)『倶舎論』の著者ヴァスバンドゥ(世親)はその自注に於て経量部の立場から有部の思想を批判し、また経量部の立場から『成業論』を著作したことが知られているから、その世親説を集めることによって経量部説をある程度再構成できる。

(3)有部や瑜伽行唯識学派の諸論書の中に引用、批判されている経量部説を取り出す。

(4)ディグナーガ、ダルマキールティに始まるいわゆる仏教論理学派と呼ばれる諸論師は勝義的には瑜伽行唯識学派の立場に立つが、世俗的な立場から議論を進める時には経量部の立場に立つことが知られていて、経量瑜伽総合学派と通称されているので、それらの諸論師の世俗面での理論を取り出す。

(5)外教の綱要書——たとえば、ジャイナ教のハリバドラ(Haribhadra 八世紀)の『六派哲学集成』(Ṣaḍdarśanasamuccaya)やヴェーダーンタ学派のマーダヴァ(Mādhava 一三世紀)の『全哲学綱要』(Sarvadarśanasaṃgraha)——の中には、仏教の四学派の思想も、多少の誤解を別にすれば、整然と解説されているので、その中の経量部の部分を取り出す。

(6)チベット人が著作したいわゆる宗義文献(grub mtha')とか学説綱要書とか呼ばれる文献は、殆ど例外なく仏教四大学派の思想を詳述している。経量部について書かれたものとしても、最もまとまったものということが出来、大変重要である。

そこで以下には、以上の方法論によりインド・チベットの諸資料から再構成しうる経量部の主要理論を概説してみよう。

四　経量部の主要理論

1　有部の範疇表の改正

上に述べたように、経量部は有部を批判することによって成立した。経量部の主要理論として先ず指摘すべきは、経量部が有部の存在論を支える範疇表を批判改正して物心の二元論を打ち立てた点である。有部は存在を分析して、その極限の存在（ダルマ dharma）として五位七十五法と呼ばれる範疇表を完成した。五位とは基本となるカテゴリーで、物質（色、一一）、心（一）、心作用（心所、四六）、心不相応行（一四）、無為（三）の五つである。括弧内の数字はそれぞれのカテゴリーに属するさらに細かいカテゴリーの数を示し合計七五となる。

(1)　心作用の範疇の吟味

五位の範疇表の内、物質や心のカテゴリーは比較的理解し易いが、興味深いのは、有部が心と心の働き（心作用、心所）との間に一線を画したことである。有部にとって心とは真っ白な何の働きもない一つの漠然とした実体に過ぎないものであって、種々の心の働きは心作用が司ると考えられている。心作用の中には、感受（受 vedanā）や想念（想 saṃjñā）や意思（思 cetanā）といった主要な心作用の他にも、記憶（念 smṛti）、精神集中（作意 manaskāra）、三昧（三摩地 samādhi）、信仰（信 śraddhā）、不信仰（不信 āśraddhya）、落ち込み（惛沈 styāna）、昂ぶり（悼挙 auddhatya）、眠気（睡眠 middha）、疑惑（疑

vicikitsā)等々といったものが心作用として考えられている。

経量部は心作用は心の様態の差別に過ぎないと考え、有部のようには心作用が心とは別な実体であるとは認めない。この説は心心所非別体説と呼ばれる。しかしながら、全ての心作用が心とは別な実体ではないと考えられていたわけではなく、幾つかの心作用は心とは別に実在すると考えられていたようである。どの心作用が別に実在するかは経量部内でも論師によって異説があったようであり、一四世紀のチベット人ウパロサルがこの問題についてまとめているところが参考になる。彼によれば、経量部一般は感受(受 vedanā)と想念(想 saṃjñā)の二つの心作用を心とは別な実在と認め、シュリーラータはそれら二つの心作用と意思(思 cetanā)との三つの心作用を実在と認め、覚天(Buddhadeva)はその三に「認識のための対象・感官・知識の接触」(触 sparśa)と精神集中(作意 manaskāra)との二つの心作用を加え、合計五つの心作用を心とは別な実体であると考えている。有部の範疇表を批判して心作用は心とは別ではないことを主張した経量部のラディカルな立場は大変興味深い。にもかかわらず、それらの心作用のいくつかは心とは別な実体として存在するなどという歯切れの悪いことを彼等が付け加えねばならなかった理由は、恐らく原始仏教以来主張され続けてきた五蘊(心身の五要素)説と抵触することを恐れてのことではないかと思われる。つまり、心作用が心と異ならないならば、物質(色 rūpa)・感受(受 vedanā)・想念(想 saṃjñā)・因果的存在(行 saṃskāra)・知識(識 vijñāna)からなる五蘊説は感受と想念と因果的存在の一部とが事実上心作用なのであるから、これらが心(＝知識)と同一なのであれば、五蘊説は破壊されてしまう、ということを懸念してのことではないかと思われる。しかし、詳しいことはよく解らず、上の数種の心心所別体説と共に今後インド仏教資料の中でより詳細に吟味されるべき課題として残されている。

(2) 心不相応行の範疇の吟味

次に、心不相応行(cittaviprayuktasaṃskāra)とは心の外にあって心を規定する要素として考えられている。例えば、ある行いによって生じた潜在的な行為の余韻(無表業)を「得」(prāpti)という心不相応行が繋ぎ留めて置いて後に心に結果を生じさせる。逆にそれ以外に結果が生じない様に「非得」(aprāpti)という心不相応行が妨げる、というように心の外にあって心を規定する要素として心不相応行が考えられているのである。これ以外にも、例えばものが生じたり滅したりする現象を説明するために「生」(jāti)・「住」(sthiti)・「異」(jarā)・「滅」(anityatā)といった心不相応行を考え、それらが機能することによってものが生じたり留まったり変化したり滅したりする、と考えたのである。経量部は心不相応行を観念(prajñapti)としては認めるが、有部のように外界に実在するものとしては認めず、『倶舎論』第二章(根品)に於て一四の心不相応行の一つ一つの実在性を否定している。また、後に述べるように、有部の「得」「非得」の理論に替わるものとして経量部は種子(しゅうじ)論を展開するのである。

(3) 無為の範疇の吟味

有部の範疇表の第五のカテゴリーの無為(因果関係の上にない存在)には、虚空(ākāśa 空間)・択滅(pratisaṃkhyānirodha 知恵による滅=涅槃)・非択滅(apratisaṃkhyānirodha ものの単なる非存在)の三つが数えられている。経量部はこれら三無為の実在性を認めず、虚空とはただ抵抗物のないところをいうに過ぎず、択滅も五蘊の生じないことに外ならず、非択滅もものの単なる非存在であって別に実在として立てられる必要のないものである、という。『倶舎論』のやはり第二章(根品)には経量部の立場

からこれらの三無為が批判され、それらは単にノミナルな観念に過ぎないことが示されている。

以上を総合すれば、有部の五位の範疇表のうち、心作用の大部分と心不相応行と無為の範疇は実在のカテゴリーから排除され、経量部にとっては物心の二元論とでもいうべきものが打ち立てられたことになるのである。

2　存在論——原子(極微)論

有部も経量部も物質の最小限の構成単位として原子を考えている。両学派の原子論の違いは、有部が色(顕色)の原子と形(形色)の原子との両方を認めるのに対し、経量部は色の原子のみを実在と考えている点にある。つまり、有部は青・黄・赤・白という四つの主要な色の原子に影・光・明・闇・雲・煙・塵・霧という副次的な色の原子を加えて、合計一二の色の原子を認め、さらに長・短・方・円・凹・凸・正・不正の八つの形の原子を認めている。一方、経量部は色の原子は実在と認めるが、形は色の原子の様態の差別に過ぎないものであって観念に過ぎず、ノミナルな存在であって実在とはいえないと考えている。経量部にとって原子は全て球形であり、それらが間隙なく近接して集合することによって物質が形成されると考えているのである。有部も原子が間隙なく近接して集合することを主張するが、経量部との相違は、有部が集合した原子と原子の間には光等が入り込む程の余地もないと主張するにもかかわらず、他の原子が入り込む余地を認めている点にある。つまり、経量部にとって原子が間隙なく集合するという場合は文字通り間隙が無いのであるが、有部の場合は原子は実は間隙を保って集合していることになるのである。以下にも明らかにするように、経量部の説は種々の点で非常に厳密であることを窺うことが出来るが、この原子論に於ても既にその厳密さを見ることが出来る。

原子論の難点は、個々の原子は部分を持たず知覚されない最小の単位であるから、それらがいくら集まっても、0をいくら加えても1にならないのと同じことで、原子が集積して出来上がったものも知覚されないのではないか、という点である。この問題を何とか解決するに至った最も完成された形の経量部の原子論をダルマキールティが論じている。ディグナーガ、ダルマキールティ等のいわゆる経量瑜伽総合学派の仏教論理学者達は、勝義的第一義的な立場では瑜伽行唯識学派の外界非実在論の立場を採るが、世間的日常的な世俗の立場に立って論じる場合には、外界の存在を認める経量部の理論を展開している。ダルマキールティは『知識論評釈』直接知覚章第一九四―二三〇偈の一連の議論に於て、世俗的日常的な立場から経量部の原子論を明らかにしているのである。

先ず、「原子は個々では超感覚的なものであるから、いくら集まっても知覚が生じるはずはなく、従ってそれらが集積したものも知識の対象になるはずはない」という対論者からの反論が予想され、その答論中に経量部の原子論の全貌が明らかになっている。「確かに、原子は個々では超感覚的なものである。しかし、例えば対象・感官・光・精神集中等がそれぞれ別々には知識を生じることは出来ないが、それらが一度に働く時には知識を生じることが出来るように、個々では知覚されない原子も、集積することによって個々の原子にはなかった添性(atiśaya)が付け加わり、添性を生じた原子の集積は、(1)知識に自身の形象を投げ入れること、(2)知識を生ぜしめる原因であること、という認識対象の二条件を満たすから、知識の対象たり得る」(第二二三、二二四偈)というのである。

この「添性を生じた原子の集積が知識の対象である」という理論が、認識論上の諸問題を一応解決するに至った経量部の最も整備された段階での原子論であると考えられ、この理論はしばしば他学派の原子論、特にニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派の全体性(avayavin)批判の際に用いられている。

ダルマキールティ以前にはこの「添性を生じた原子の集積が知識の対象」という経量部の原子論はまだ見出せないが、原子の集積が知識の対象であるという経量部の原子論は随所に見られ、しかもその徹底した原子論は他学派の原子論を批判するためにも採用されているのを見出すことが出来る。

例えばヴァスバンドゥの『唯識二十論』(Viṃśatikā)の第一一偈には認識の対象を(1)単一なもの(eka)、(2)原子のままで多なるもの、(3)原子の集積(saṃhata)、と認める三種の外界実在論者が紹介されている。第一はヴァイシェーシカ学派、第二は有部、そして第三が経量部である。この三者は外界の実在を認めない唯識派からはそれぞれ否定されているが、その否定の仕方には段階性が見られる。即ち、第一説、第二説は第三の経量部の厳密な原子論の立場から否定され、最後の第三の経量部説のみが唯識派の立場から原子そのものを否定することによって否定されている。つまり、経量部の厳密な原子論が唯識派の外界実在論批判の媒介となっているのである。

特に、第一のヴァイシェーシカ学派の全体性批判中には経量部の特徴的な理論が明らかに見えている。ヴァイシェーシカ学派は、物体の構成要素である部分(avayava)とは別に全体性(avayavin)が実在すると考える。例えば、糸が織られて布となる場合、部分である糸から別な実在である布という全体性が生じるというのである。これを批判する側は、布というものは単に糸の集合にすぎず、糸とは別に布という実在があるわけではない、と批判する。さらに、糸も究極的には原子の集合に過ぎず、原子とは別に実在しているわけではない、と批判するのである。この立場を突き詰めれば、究極的に実在するものは原子のみであり、全体性などというものは単にノミナルな主観的に構想されたものにすぎない、という立場が明らかになる。この立場こそ経量部の基本的立場であり、経量部がノミナリスト(Nominalist)と称される所以である。実在と仮象とを厳密に分けるこの経量部の理論はサンガバドラ(Saṃghabhadra

衆賢）の『順正理論』(Nyāyānusāra 大正二九巻、一五六二番、六六六頁b 一二―一六行)に引用されるシュリーラータ説の中に確認できる。そこでシュリーラータは次のような意味のことを述べている。「多くのものからなるものが仮象(saṃvṛtisat)であり、一つのものからなるものが実在(paramārthasat)である。換言すれば、あるものを分析して部分に分解すれば元の名前を失うものは仮象であり、一方、分析しても元の名前を失わないものは実在である」と。シュリーラータが経量部の先駆思想といわれる譬喩師の論師であることは先に述べた。また、この経量部の仮象の概念はディグナーガの小論『取因仮設論』(*Upādāyaprajñaptiprakaraṇa)[2]に取り上げられ、アポーハ論とも深い繋がりを持っていることが服部正明氏によって論証されている。[3]

この経量部の実在と仮象の理論に類似した理論をヴァスバンドゥは『倶舎論』第六章第四偈(取意)に次のように述べている。「例えば、壺の様に、壊れた時はそのものの知識が無くなるもの、または、水の様に思考によってその成分である色・味等の原子を取り除いていく場合にも、そのものに関する知識が無くなるものは仮象である。実在はそれとはあり方を異にする」と。この説は上に述べたシュリーラータ説と非常に似ているところからウィーン大学の碩学故フラオヴァルナー氏[4]以来多くの研究者に経量部の特徴的理論を説く偈であると見なされてきた。筆者もそれに従ってきた者の一人である。然るに、桂紹隆氏は、同偈がヴァスバンドゥのオリジナルな制作になるものではなく有部の阿毘達磨入門書であるダルマトラータ(Dharmatrāta)の『雑阿毘曇心論』(大正第二八巻、一五五二番、九五八頁b 八―九行)の翻案とでもいうべきものであること、『倶舎論』の注釈者の誰も同偈を経量部説として注釈してはいないこと、普通はヴァスバンドゥの経量部的傾向を批判するサンガバドラや『アビダルマ・ディーパ』の著者も同偈についてヴァスバンドゥを批判してはいないこと、という主に三つの論拠により、同偈に表現

されるアイデアが経量部固有のものとばかりはいうことが出来ず、有部のものでもあることを論証している。[5] 説得力のある論証と思われるので従いたい。また、チベット人達が同偈を引用する際には経量部説としてよりは有部説として引用する場合がほとんどであることもその傍証となるであろう。ただ、同偈が経量部説に抵触するわけではもとよりなく、いわば有部と経量部に共通に受け入れられたものであると考えるべきであり、上に見たように経量部の原子論が有部のそれに比べてはるかに厳密である点や、その他の後代の認識論・論理学を支えるものとしての経量部の仮象と実在の厳密な理論に影響された近代の研究者が同偈を多少経量部的色彩をもって見てしまうのも、あながち理由のないことではないかも知れない。

3 認識論

(1) 認識因果論

インド仏教諸学派を分けるモメントは外界実在論と有形象知識論である。空の思想を標榜する中観派を別にすれば、インド仏教四大学派の内で外界実在論の立場を採るのは有部と経量部であり、瑜伽行唯識学派は外界非実在論の立場に立つ。同じ外界実在論を採る有部と経量部もその認識論に於ては非常な相違が見られる。有部は、対象・感官・知識の三者が同時に存在し、それらの総合作用によって認識が成り立つと考えている。範疇のそれぞれにそれぞれの機能を与えなければならない範疇論的実在論の宿命である。それに対して、厳密な瞬間的存在性論証(刹那滅論)の上に物心の二元論を打ち立てた経量部は、同時存在者間の相互作用を認めず、認識とは因果関係であり、対象を原因として知識が結果するに他ならない、という。従って、経量部によれば、対象の瞬間は知識の瞬間よりも必ず一瞬間前でなけれ

ばならないのであるが、これは次のような理論に基づいている。「結果より以前に非存在なものは結果を生ぜしめる効力を持つはずはない。また、結果より後に存在するものや結果と同時に存在するものは、既に結果が生じてしまっているのであるから、結果の生起に対して不必要である。それ故に、原因というものは全て結果より以前に存在していなければならず、従って、対象はその知識と同時存在であることはなく、必ず一瞬間前でなければならない。」(『知識論評釈』直接知覚章第二四六偈取意)

この経量部の認識因果論は既に『倶舎論』に見出すことができる。『倶舎論』第一章(界品)には「対象を見るのは視覚器官(眼根)か知識か」というかの有名な根見家・識見家の論争の最後に、経量部がそれらの議論を嘲笑して、眼と色形とを縁として眼識が生じる場合、そこには因果関係があるだけであって、眼を見るもの、識を識るものと名付けるのは世間の言語習慣にすぎないという意味の意見を述べている。基本的には経量部も識見家といえるが、認識を対象・感官・知識の同時存在間の相互作用と考える有部内部の議論とは全く異なることを知らねばならない。さらに、『倶舎論』第三章(世間品)には第一瞬間の対象と感官が第二瞬間の知識を生じるという説が二ヵ所に見られ、最初の個所の説を注釈者ヤショミトラはシュリーラータ説であると明言し、第二の個所の説は普光や法宝などの諸注釈者によって経量部説と注されている。

しかしその場合、知識は時間を異にする対象をどのようにして認識出来るのか、という疑問が当然予想されるであろう。この疑問に対してダルマキールティは経量部の立場から、「認識の対象とは知識に自らの形象を投げ入れる原因である」(『知識論評釈』直接知覚章第二四七偈取意)と答えている。つまり、一瞬間前の対象は、(1)知識の原因であること、(2)知識に自身の形象を投げ入れること、というディグナーガが『観所縁論』(Ālambanaparīkṣā)第六偈に規定した認識対象の二条件を満たすから問題はない、

というのである。

(2) 有形象知識論

有形象知識論とは無形象知識論に対立する概念である。我々が対象を認識する場合、我々が知覚している事物の形象が外界の事物に属しているのか、それとも知識に属しているのか、という問題はインドの思想家にとって大問題であった。無形象知識論によれば、形象は対象に属し、知識は透明な水晶のようなものであり、自らは形象を担わず、対象を変化させることなくそのまま写しだす。この立場を採る学派は仏教内部では有部のみであるが、仏教以外の外教の内では、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派、バッタ派ミーマーンサー学派、ジャイナ教などが同じく無形象知識論の立場に立っている。一方、有形象知識論とは、知識は鏡のようなものであり、対象の認識は知識がその中に、丁度鏡の中に像が写るような仕方で、形象を担った時に初めて成り立つという理論である。従って、この理論によれば事物の形象はもはや外界に属するものではなくて、知識内部の有機的内容となったものなのである。経量部は瑜伽行唯識学派と共に有形象知識論の立場を採り、仏教以外ではサーンキヤ学派やヴェダーンタ学派がこの立場に立っている。

経量部の有形象知識論は、ダルマキールティの『知識論評釈』を始めとする後期仏教諸論書に明言されているが、さらにそれ以前の『倶舎論』にまでその跡を遡ることが出来る。即ち、『倶舎論』の最終章破我品には「知識が対象を知るということは、知識が対象に似ること、つまり、知識が対象の形象を持つことである」という意味の有形象知識論が述べられている。破我品は経量部の立場から書かれていることが知られているから、これが経量部の有形象知識論であることは明白である。

(3) 自己認識の理論

以上の如く、経量部にとって対象の形象は知識の内部にあることになる。つまり、対象の認識は知識が知識自身の中の形象を見ることによって成り立つことになる。これが知識が知識自身を認識するという経量部の自己認識の理論である。灯火が他のものをも照らすと同時に自分自身をも照らすように、知識も自らを照らすというこの自己認識の理論は、本来経量部のものであったがのちに唯識派に受け入れられ、両派に共通の理論となった。この場合認識される客体は「対象の形象」(arthākāra)と呼ばれ、認識する主体は知識の「自身の形象」(svākāra)と呼ばれている。そして「自身の形象」が「対象の形象」を認識することによって「自己認識」(svasaṃvedana)が成り立つのである。しかし、これらの「自身の形象」「対象の形象」「自己認識」の三者はそれぞれ別々な実体なのではなくて、一つの知識の論理的分析に過ぎないことがディグナーガ以来主張されている。

(4) 外界推理の理論

経量部は外界の実在を主張する。しかし彼等は外界の実在が知識によって直接知覚されるとは考えていない。上述した如く、彼等にとって直接に知覚されるものは知識の有機的な内容となってありありと顕現している知識自身の形象であり、外界は知識の形象を外的に規定するものとして確かに実在するのであるが、その実在性は知識の形象に基づいて推理される、というのである。つまり、我々が外界の対象だと思って知覚しているものは実は知識自身の形象に過ぎず、外界はその形象の背後に存在するものとして推理される、というのである。

この経量部の外界推理の理論は何時頃から主張され始めたのか、何時頃まで遡れるのか等は定かではないが、少なくともダルマキールティ以後は経量部説として確認されており、例えば彼の主著『知識論評釈』直接知覚章第三九〇偈d―三九二偈にはこの説が明快に説かれている。その意味するところは、マノーラタナンディン(Manorathanandin)の注釈や後代の論書――例えば、モークシャーカラグプタ(Mokṣākaragupta)の『論理のことば』(Tarkabhāṣā)等――の類似の議論中の文脈を総合すればおよそ次の如くである。

感官知の場合、感官・光・精神集中などといった諸々の原因がそこに揃っていたとしても感官知は生じない。また、瑜伽行派の主張するように等無間縁つまり直前の心(samanantarapratyaya)が原因となって感官知が生じると考えることも出来ない。我々の知覚する表象は、あらゆる場所に、あらゆる時に見えている訳ではなく、ある時、ある場所で、というように常に時間的空間的限定を伴って生じてくるのであるが、瑜伽行派の主張する直前の心というものはどの心にもあるわけであるから、何時でも何処でも常に表象が生じることになってしまうからである。従って、現在の心の表象に限定が生じるためには、直前の心以外の何物かが原因となっていると考えなければならない。その何物かこそが、外界の対象に他ならない、というのである。

このようにして、知識に顕われた表象をもとにして外界の対象が推理されると経量部は主張するのである。そしてこの外界推理の理論は、後期の仏教論書はもとより仏教以外の外教の綱要書の仏教思想解説部分にも、経量部の特徴的な理論として紹介されている。

ダルマキールティ以後経量部の理論として有名になるこの外界推理の理論が、初期の経量部によって明確な形で主張された形跡は現在のところ発見されてはいない。恐らく、認識論や論理学の発展がまだ

プリミティヴな段階に留まっており、このような問題が明確な形で意識されなかったこともその理由の一つとして挙げることができるであろう。しかしながら、この理論の萌芽とでもいうべきものはすでに断片的な形であらわれていることを確認することができる。

例えば、ヴァスバンドゥの『唯識二十論』第二偈には、対論者が唯識派を批判して次のように述べている。

もし表象が〔外界の〕対象によって起こるのでなければ、〔それが〕空間的、時間的に限定されること(deśakālaniyama)も、〔認識する人の〕心には限定されないこと(saṃtānāniyama)も、また効用をはたすこと(kṛtyakriyā)もありえないはずである。

我々がものを認識する場合、認識の表象はある特定の場所に起こってすべての場所に起こるわけではない。ある特定の時に起こってすべての時に起こるわけではない。また、認識はその場所に居合わせるすべての人に起こるが、ただ一人の人に起こるわけではない。さらに、夢の中で見る食べ物などは効用をはたすわけではないが、ふつうに認識されるものは、食べ物を食べれば飢えが癒されるというように、効用をはたす。これらの事実は外界の対象が実在し、認識の表象がそれに基づいて生じていると考える以外には説明できない、と対論者はいうのである。

この対論者の説中には外界推理という言葉こそあらわれてはいないが、「表象の空間的・時間的な限定は外界に依存する」という理論は、後代の外界推理の理論のプリミティヴな形態であることを疑う余地はないであろう。しかも、窺基(六三二―六八二年)による注釈『唯識二十論述記』はこの対論者を経量部と明言している。

経量部が外界推理の理論を主張しなければならなかった理由は、恐らく、外界実在論と有形象知識論

という自らの内部に保持していた二つの矛盾した理論を統合するためであったと思われる。つまり、有形象知識論は裏返せば外界非知覚論に外ならず、外界が知覚されないにもかかわらず認識の対象であるというのは既に矛盾である。しかし、出発点に於て有部の範疇論的実在論を批判して物心の二元論を打ち立てた経量部にとって外界実在論は捨て難いものであったし、一方有形象知識論を捨てることは、認識を因果関係として把えようとする経量部の体系全体の破壊となり、これも経量部にとっては譲ることの出来ない一線であった。この二つの理論の矛盾を埋めるものが外界推理の理論であったのである。

同じヴァスバンドゥの『倶舎論』には外界推理の理論は説かれてはいないが、外界推理の理論が外界実在論と有形象知識論の両論から必然的に帰結されるものであるとすれば、上に見たように、両論を明確に保持する『倶舎論』にもその萌芽を予見することが出来るといえるであろう。

後期インド仏教に於てこれほど有名となった経量部の外界推理の理論は、チベット人たちにはほとんど知られることがなかったものと思われ、彼等のいわゆる宗義文献(学説綱要書)中には、経量部思想の解説にかなりの頁が割かれているにもかかわらず、外界推理の理論に関説されることが全くないのは奇妙といってもよい程である。

(5) 意知覚説

意知覚という語を最初に用いたのはディグナーガのようであるが、その概念自体に不明な点が多く、経量部のそれに対する態度も非常に消極的なのであるが、一応最後まで否定されることなく主張され続けている。

ダルマキールティはディグナーガの定義を受け継ぎ、次のように規定した。人間の日常行為達成の前

提となる正しい知識は、直接知覚と推理の二種である。直接知覚とは概念を離れ、迷乱なきものであり、それは、感官知(indriyajñāna)、意知覚(mānasapratyakṣa)または意識(manovijñāna)、自己認識(ātma-saṃvedana または svasaṃvedana)、ヨガ行者の直感(yogijñāna または yogipratyakṣa)の四種である、と。

意知覚は知覚である以上概念を含まないのは当然であるが、では感官知とはどう異なるのか、反論者の主要な関心はこの点にあった。即ち、反論者(クマーリラ等)は、感官知の対象と意知覚の対象とが、(1)同一である場合、(2)別個である場合、についてそれぞれの過失を指摘している。

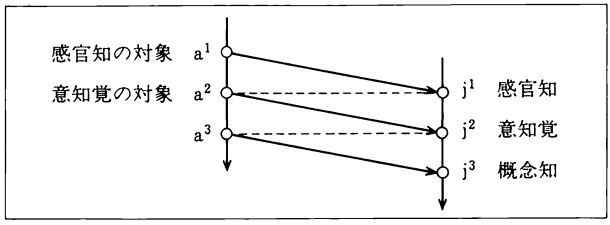
(1)意知覚が感官知の対象と同一のものを対象とするなら、意知覚は既に知覚されたものを再び知覚することになるから、「確実な知識(pramāṇa)はその対象がかつて知覚されたことのないものでなければならない」という定義に反し、確実な知識ではないことになる。(2)意知覚が感官知の対象とは別なもの――感官知によって知覚されないもの――を知覚するなら、感官に欠陥があるために対象を知覚できない盲人や聾者も意知覚によって対象を知覚出来ることになるから、盲人等は存在しないことになってしまうのではないか。以上が反論者の主意である。

これに対する仏教側からの答論は次のようなものである。(1′)意知覚は感官知の対象そのものではなく、感官知の対象の第二瞬間を認識するものである。従って、感官知の対象とは別個のものを対象とするから、一度認識されたものを再び認識することになるという非難は当らない。(2′)また、意知覚は感官知を等無間縁(質量因)として、それによって生ぜしめられる。一方、盲人等には感官知はありえないから、意知覚も無く、従って、盲人等が存在しなくなるという過失も除かれる、というのである。

以上の議論からは次の意知覚の定義が明らかになり、図示すれば、表のようになる。

「〔感官知〕自身の対象の次の〔瞬間の〕対象と共働する感官知を等無間縁として、それから生じた意識が意知覚である。(6)」

感官知の対象a^1の次の瞬間に生じた意知覚の対象a^2は、さらにその次の瞬間(a^1からは第三瞬間目)に意知覚j^2を生じるが、a^2がj^2を生じるためには感官知j^1の共働を必要とする。j^1はa^1の次の瞬間に生じたものであるから、a^2と同じ瞬間に存在している。そのa^2とj^1との共働によって意知覚が生じる、といわれているのである。



我々は上に経量部の認識因果論を感官知について見たのであるが、意知覚についてもその認識因果論は、この表が示す通り、一層明白である。

さて、こうしてみると感官知も意知覚も共に対象の知覚であるという点では相違はない。とすれば、何故感官知とは別に意知覚が要請されねばならなかったのであろうか。それを要請する理由について、ダルマキールティ以後の学者の間に次の三つの立場が認められる。(1)概念知を生じるために必要とする。(2)ヨガ行者の直感の中に吸収する。(3)経典(āgama)に述べられているから必要とする。

経量部は第三の立場を採るが、その立場を紹介する前に、『論理一滴論再注』(Nyāyabindu-ṭīkā-ṭippaṇi 作者はマッラヴァーディン Mallavādin といわれたこともあるが不明)等に基づいて他の二説をも簡単に一瞥することにしよう。

(1)はジュニャーナガルバ(Jñānagarbha)等の説であるといわれているが、このジュニャーナガルバが中観派の著名なジュニャーナガルバ(七〇〇―七六〇年頃)と同一人物かどうかは全く不明である。上に

見たように経量部にとって意知覚は感官が働きをやめた後に、即ち感官知の次の瞬間に生じてくるのであるが、ジュニャーナガルバは、意知覚は感官が働いている時に感官知と同時に生じていると考えている。彼は感官知の流れ(saṃtāna)と意識の流れとを互いに異種のものとして区別し、異種の流れに属するもの——例えば眼識(視覚)——からは別種の流れに属するもの——意識——は生じることが出来ないと主張する。従って、意概念(manovikalpa 概念知たる意識)が生じるためには、意(manas)という同名の流れに属する意知覚がその前に存在しなければならないはずだと考えるのである。

(2)はシャーンタラクシタ(Śāntarakṣita 七二五—七八八年頃)、カマラシーラ(Kamalaśila 七四〇—七九五年頃)等のいわゆる瑜伽行中観派の立場である。彼等は意知覚に固有な機能を認めず、ヨガ行者の直感の中に吸収してしまっている。シャーンタラクシタの『真理綱要』とカマラシーラによるその注の中では、意知覚がはっきりヨガ行者の直感であると明言されているし、ダルマキールティによるヨガ行者の直感の定義とほぼ同一の表現で意知覚が注釈されていることによっても、この事実は一層明瞭となる。

(3)はダルモッタラ等の立場であり、「色形は眼識とそれに続く意識によって認識される」という経典を根拠に、意知覚を独立した知識手段であると認め、それに固有の機能を与えようとする立場である。そして、その主要理論は本項の始めに述べたが、この見解は経量部の立場から『論理の言葉』を著したといわれているモークシャーカラグプタにまで受け継がれることから、経量部の立場であることは明らかである。しかし、それほど積極的な態度とは思えず、「極めて微細な時間に起こるものであるから通常人は意知覚を見極めることが出来ないのだ」とか「経典に解かれているから我々はそれを認めるべきであるが、それを証明する手段はない。しかし、このように意知覚を定義するなら、何も矛盾はないし、

経典に誤りがないことも教えられるのだ」といった類の消極的な言明が繰り返されているにとどまっている。

4　時間論——瞬間的存在性論証（刹那滅論）

存在論に於て厳密な原子論を主張し、認識論に於てラディカルな表象主義に立っていた経量部は、時間論に於ても徹底した瞬間的存在性論証（刹那滅論）を展開した。「この世はすべて移ろい行くもので、なにひとつとして変化しないものなど無い」という思想は、無常観を支えるものとして、原始仏教以来仏教の根本的テーゼであり、なにも経量部に固有の教義ではない。しかし、この初期の素朴な無常観は、五世紀以後の認識論と論理学の非常な発達にともない、また、仏教以外の外教の諸学派との対論のためにも論理的に論証される必要に迫られ、次第に精緻さを極めるに至るのである。そこに於て瞬間的存在性論証を論理的に整備し飛躍的に発展させるのに寄与したのが、経量部なのである。

例えば有部は過去・現在・未来の三世に亙ってものの本体は実在すると考え、いわゆる「三世実有論」を主張するが、経量部は実在するのは現在の一瞬間のみであると考える。また、有部にとっては一瞬間とは生・住・異・滅の四つの機能の集合体であって、厳密な意味では一瞬間とはいえないのに対して、経量部にとって一瞬間とはものが生じるや否や滅するという文字通りの一瞬間であり、ものは滅するために原因を必要とせず、生じた瞬間に滅して刻一刻変化していると考えているのである。この経量部の説は「滅無因説」(ahetukavināśa)として知られている。

瞬間的存在性論証には二種類ある。「滅性に拠る瞬間的存在性論証」(vināśitvânumāna)と呼ばれるものと「存在性に拠る瞬間的存在性論証」(sattvânumāna)と呼ばれるものとである。

「滅性に拠る瞬間的存在性論証」とは次のような形をとる推論式をいう。

〔主張〕 作られたものは全て瞬間毎に滅している。

〔立証因〕 他の原因に依存せずに滅するから。

この推論式は「存在性に拠る瞬間的存在性論証」が出現する以前の古い時代の諸論書(例えば『倶舎論』)の中に見出されるので「古刹那滅論」とも呼ばれている。

一方、「新刹那滅論」と呼ばれる「存在性に拠る瞬間的存在性論証」は次のような形をとる。

〔大前提〕 およそ存在するものは瞬間毎に滅している。例えば壺のように。

〔小前提〕 これらのものは存在する。

〔結論〕 それゆえに、これらのものは瞬間毎に滅している。

この形の推論式は、通例結論部分が省略された形であらわれるが、ダルマキールティの『知識論決択』(Pramāṇaviniścaya)に初めて出現し、以後は「滅性に拠る瞬間的存在性論証」に替わってもっぱら仏教の瞬間的存在性論証に用いられるに至る。

「存在性に拠る瞬間的存在性論証」には伝統的インド論理学の観点から見れば幾つかの難点が存在するが、仏教の諸論師がこの難点を克服することによって仏教論理学を飛躍的に発展させ、シャーンタラクシタ、カマラシーラ(八世紀)の過渡期を経てジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティ、ラトナーカラシャーンティ達の最後期の時代(一〇―一一世紀)に至る頃には、仏教の瞬間的存在性論証は完成の域に達するのである。瞬間的存在性論証を契機として、実例に頼る帰納法的な伝統的論理学から脱却して概念の外延の包摂関係にもとづいた演繹論理学へと転換する仏教論理学の発展史をここに詳論す

る紙数の余裕はないが、この問題については他に略述する機会があったので[7]、興味のある読者はそれを参照下さるようにお願いしたい。

5　行為(業)論——種子論

我々は死後どうなるのか、現在我々が行った行為(業)の結果はどのようにして来世へもたらされるのか、現世と来世とは何が繋いでいるのか、等々は古代インドの人々にとっても大きな関心事の一つであった。仏教の諸部派はこの問題に対する回答として様々な教義を保持している。例えば、犢子部(とくしぶ)は現在と未来を結ぶ行為の担い手としてプドガラ(pudgala)を、正量部は不失法(avipraṇāśa)を、上座部は有分識(bhavaṅgacitta)をそれぞれ主張している。有部は直後に解説するように無表業と心不相応行の「得」の理論によりこの問題を説明しようとした。経量部は有部の理論を批判し、我々の行為はその影響力を種子(しゅうじ)(潜在印象)の形で心の流れ(saṃtāna)に薫じつけて残し、その種子が時とともに成熟して結果を生じるという薫習(くんじゅう)論・種子論を主張している。

有部は、我々の身体的・言語的・意志的行為(身・口(く)・意の三業)のうち意志的行為は心作用の一つである意思(思 cetanā)であると認めるが、前二者は物質の範疇の中に数えている。この二種類の行為は外部に表現されているという点で表業(vijñapti)と呼ばれるが、表業が為されると同時に表業とは別に無表業(avijñapti)と呼ばれる形にあらわれない道徳・不道徳が生じてくるという。無表業とは要するに潜在印象のようなものであるはずであるが、有部はこれをも心とは別な外的な存在として物質の範疇の中に、五つの感官とそのそれぞれの対象とならべて第一一番目に分類している。そしてこの無表業が心不相応行の「得」という原理によって心と結びつけられると考えられることによって有部の行為とその

結果の理論は完結するのである。

経量部はこれらの有部の理論を批判し、行為の本質は意志的行為にあり、身体的・言語的行為は単に意志的行為の様態上の区別に過ぎないという。また、有部の考える物質的存在としての無表業や「得」の原理を実在としては認めず、それに替わる理論として種子論を展開するのである。しかし、経量部は種子を犢子部の説くプドガラのような実体とは認めず、心とは同一でもなく別でもない観念的設定にすぎないもの(prajñaptimātra)と規定している。

この経量部の種子論は瑜伽行唯識学派のアーラヤ識説と深い関係を持っている。恐らく前者が後者に影響を与えたのではないかと推測されるが、正確なことはよく解らない。経量部のアーラヤ識説を説く唯一の論書はヴァスバンドゥが経量部の立場から書いたといわれる『成業論』であるが、そこに記されているアーラヤ識について諸学の間に意見の相違がある。ベルギーの硯学故ラモット氏は「アーラヤ識は元来経量部の概念であり、瑜伽行唯識学派がそれを受け入れた」という見解に立っている。[8] それに対してシュミットハウゼン氏は『成業論』を経量部のものと見る点ではラモット氏と意見を同じくするが、アーラヤ識はあくまで瑜伽行唯識学派にのみ固有なものと考え、『成業論』に於ける経量部と瑜伽行唯識学派との混在は、ヴァスバンドゥが経量部から瑜伽行唯識学派へ転向した状況を解明する鍵をにぎるものであることを論じている。[9] この問題に関する限り、シュミットハウゼン氏の見解の方が妥当ではないかと思われる。もし、ラモット氏の言うようにアーラヤ識が元来経量部の概念であるならば、それが『倶舎論』にあらわれないはずはないからである。事実、ヤショミトラは滅尽定に存在する意識に関説する際、アーラヤ識を瑜伽行唯識学派の説であると明言して、経量部説とは区別している。[10]

五　チベット人の伝える経量部の分類

チベット人が著作したいわゆる宗義文献(学説綱要書)中には仏教四大学派の思想が整然と解説されていて、四大学派の一つである経量部の思想もかなりまとまった形で叙述されており、経量部思想研究に大いに役立つことは上に述べた。チベット宗義文献の経量部章に解説される諸理論は概ね上に解説してきたものと一致するので、ここに再説する必要はない。ここではインド諸論書からだけでは明らかにならないチベット人が伝えている経量部に関する記述の内、1経量部の三派分類、2中観派分類中に見られる経量部の意味、の二点に限って紹介しておきたい。但し、紙数並びに時間的制約により紹介はごくレジュメ的なものに止め、詳細については別稿を期したい。

1　経量部の三派分類

経量部は、上に述べたように、有形象知識論の立場をとる。その場合問題は、知識は一つであるのに我々の見ている形象は多様である、という点である。つまり、単一なる知識がどうして多様なものを認識出来るのか、という点である。この問題を説明するために既にインドの諸論師が種々に議論を重ねているが、チベット人達はこれらの議論をおよそ三つに整理し、最も定着した段階でそれらに次のような要領のよい名称を与えている。

(1)主客同数論(gZuṅ 'dzin graṅs mñam pa)

(2)多様不二論(sNa tshogs gñis med pa)

(3)一卵半塊論(sGo ña phyed tshal ba)

簡単に言えば、例えば知識が斑(まだら)なものを認識する場合、(1)の主客同数論者は、客観側の対象である白・赤・青・黄といった、斑を形成するそれぞれの形象と同じ数だけ主観の側にも知識が存在することによって斑の認識が成り立つと考えている。(2)の多様不二論者は、形象が多様なるままに単一なる知識の内容となっており、知識と別ではない(不二)、と考えている。(3)の一卵半塊論者は、丁度真っ二つに割られた卵の両半分のように、各瞬間には形象と知識は一対一で対応して存在すると考える。つまり、第一瞬間には白の形象とその知識、第二瞬間には赤の形象とその知識、第三瞬間には青の形象とその知識……というように、実際には各瞬間には形象と知識の一対一の対応があるのみであるが、認識は非常に素早く起こるために人は斑を認識していると思うのである、と主張する。丁度、蓮の花弁を一〇〇枚重ねて針で貫き通す時、実際には蓮の花弁は一枚一枚順次に貫かれているのであるが非常に素早く貫かれるために一〇〇枚が一度に貫かれたと思うのと同じであるというのである。従って、この一卵半塊論は時として、多様次第把握論(sNa tshogs rim 'dzin pa)と呼ばれることがある。

ここに詳論の余裕はないが、この経量部の三派の名称がチベット人の間で上に掲げた形に定着するのは一五世紀以後である。それ以前には三派それぞれの思想についてのアイデアは既に存在するが、名称は様々なものが用いられている。

この経量部の三派の名称並びに思想内容は、同じくチベット人が伝える瑜伽行唯識学派の内部分類の内の形象真実派(rNam bden pa)の三派と共通の部分が多い[11]。ただ瑜伽行唯識学派の形象真実派の三派分類の下にはそれぞれの派に属すると考えられるインドの諸論師の実名が挙げられているが、経量部の三派分類の下には論師の名前が挙げられることは全く無い。この事実は、本稿の最初に触れた経量瑜伽

総合学派の場合のように、瑜伽行唯識学派の形象真実派の論師が世俗的立場で議論を進めるときには経量部の立場に立つというような状況を考えておくべきなのかも知れないが、正確なことはよく解らず、今後に解明されるべき問題として残されている。

2　中観派分類中に見られる経量部の意味

チベット人達は経量部や瑜伽行唯識学派に対してと同様、中観派に対してもその思想のより簡潔な理解を助けるために学派の内部分類を行っている。彼等の中観派分類も画一的なものでは決してなく、種々な意見が存在して大変複雑なのであるが、ここでとりあげるべきは中観派の分析ではなくて、経量部の紹介なのであるから、また、紙数の制約もあるので、最も後代に整備されて定着する分類のみを紹介し、それを基にしてその中にあらわれる経量部の意味をどう理解するべきかという点についてのみ一言しておきたい。

さて、最後代(一七―一八世紀)の主にゲールク派に属するチベット人達の提出する中観派分類を各分派に所属するとされるインド論師と共に表の形で掲げるならば次の如くである。(12)

- 自立論証派
  - 経量中観派　バーヴァヴィヴェーカ
  - 瑜伽行中観派　シャーンタラクシタ、カマラシーラ
- 帰謬論証派　ブッダパーリタ、チャンドラキールティ、シャーンティデーヴァ

中観派は先ず空性の真理を自立論証推論式によって論証出来ると考えているか、帰謬論証推論式によってしか論証出来ないと考えているかによって自立論証派と帰謬論証派とに分けられている。そして、自立論証派が経量中観派と瑜伽行中観派に分けられているのである。この二つの総合学派の内容は、勝義的立場では中観派の立場をとる点で二派は変わりは無いが、世俗的立場では、経量瑜伽総合学派について見たのと同様、経量中観派は経量部の立場をとり、瑜伽行中観派は瑜伽行唯識学派の立場をとると概ね考えてよい。しかしながら、この場合経量部という語によって意味されているものは外界実在論のみであって、本稿に於て見てきたような経量部の全ての理論が意味されている訳ではないことは十分注意しなければならない。この点については本来多くの論書の分析と共に論証を提示すべきであるが、既に紙数を大幅に超過しているので以上の結論のみを述べるに止めたい。

おわりに

以上、インド・チベット仏教思想史に於て経量部という名称があらわれるほとんど全ての場合を、部分的には時間的或いは紙数の制約により極めて簡潔で表面的にならざるを得なかったとはいえ、一応吟味出来たことと思われる。経量部の理論は以上で尽きているわけではなく、例えば感受(受)は苦であり楽の感受すら程度の薄い苦であるとする苦受説など、他にもこの学派の興味深い理論は多い。しかし、この学派に特徴的な主要理論、特に、後代に明らかになる主な理論はほとんど網羅的に取扱い得たと思う。ただ、最後のチベット人に理解された経量部の学派の分類の吟味を紙数の関係から大幅に割愛しなければならなかったのは大変残念であるが、この問題については昨年一一月の京都哲学会に於てある程

度詳しく発表する機会を得たので，詳細は『哲学研究』紙上に於て論じたい。

（1） 本庄良文「馬鳴詩のなかの経量部説(1)」『印度学仏教学研究』三六―一，一九八七年，三九〇―三九五頁。同(2)，『クシャーナ』第一巻第三号，一九八七年，六一―七六頁。

（2） 大正第三一巻，一六一三番，八八五―八八七頁。北川秀則『インド古典論理学の研究――陳那の体系』鈴木学術財団，一九六五年(再版―臨川書店，一九八五年)，付録 A. II: A Study of a Short Philosophical Treatise Ascribed to Dignāga (pp. 430–439) 参照。

（3） Masaaki Hattori, "The Sautrāntika Background of the Apoha Theory", Buddhist Thought and Asian Civilization, Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday, Emeryville, California, Dharma Press 1977, pp. 47–58. 服部正明「アポーハ論と経量部の学説」『三蔵』一四〇，一九七七年，一―九頁。

（4） E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1958, pp. 119–122. id., "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, III, 1959, pp. 123–124.

（5） S. Katsura, "On Abhidharmakośa VI. 4" 『インド学報』第二号，一九七六年，一八頁。

（6） Tarkabhāṣā (ed. R. Iyengar, Mysore, 1952) 14. 14–15: …janitaṃ manovijñanaṃ mānasam; Nyāyabindu I s. 9: …janitaṃ tan manovijñānam.

（7） 御牧克己「刹那滅論証」『講座大乗仏教9（認識論と論理学）』春秋社，一九八四年，二一八―二五四頁。

（8） E. Lamotte, "Le traité de l'acte de Vasubandhu Karmasiddhiprakaraṇa", Mélanges chinois et bouddhiques, IV, 1936, pp. 178–179.

（9） L. Schmithausen, "Sautrāntika-Voraussetzung in Viṃśatikā und Triṃśikā", Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, XI, 1967, pp. 112, 134.

（10） Abhidharmakośavyākhyā (ed. U. Wogihara, Tokyo 1936) 167. 5–7.

（11） 袴谷憲昭「唯識派の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』第七号，一九七六年，二三一―二五六頁。小林守「『中観荘厳論』にみられる形象真実説」『印度学仏教学研究』三三―一，一九八四

年、三四一―三四四頁。福田洋一「一卵半塊論とは何か」『日本西蔵学会会報』第三三号、一九八七年、一―八頁等参照。

(12) チベット人による中観派分類の詳細については以下の諸論文を参照されたい。袴谷憲昭「中観派に関するチベットの伝承」『三蔵』一一七、一九七六年、一―一〇頁。原田覚「敦煌蔵文資料に於ける宗義系の論書(1)」『印度学仏教学研究』二六―一、一九七七年、四六七―四六三頁。同(2)、『印度学仏教学研究』二九―一、一九八一年、三九三―三八九頁。松本史朗「Ṭa ba'i khyad par における中観理解について」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一三、一九八一年、九三―一二四頁。K. Mimaki, Le Blo gsal grub mtha', Kyoto 1982.
御牧克己「チベットにおける宗義文献(学説綱要書)の問題」『東洋学術研究』第二一巻第二号、一九八二年、一七九―一九二頁。

参考文献

経量部の個々の理論を取り扱った論文は夥しい数にのぼるので、ここには経量部思想全体を見通して書かれている論文或いは本稿の注に引用しなかった特筆すべき論文に限って掲げることにする。

De la Vallée Poussin, Louis, "Sautrāntikas", Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings, Edinburgh 1920, vol. 11, pp. 213–214.

P. S. Jaini, "The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings", "The Sautrāntika theory of bīja", "Origin and Development of the Theory of viprayukta-saṃskāra", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXII, 1959, pp. 95–107, 236–249, 531–547.

梶山雄一「存在と知識――仏教哲学諸派の論争(二) 経量部の根本的立場」『哲学研究』第五〇五号、一九六七年、一―二八頁。

金倉円照『馬鳴の研究』平楽寺書店、一九六六年。

K. Mimaki, "Le chapitre du Blo gsal grub mtha' sur les Sautrāntika, Présentation et édition", ZINBUN, no. 15, 1979, pp. 175–210. id., "Le chapitre…, Un essai de traduction", ZINBUN, no. 16, 1980, pp. 143–172.

T. Skorupski, "Sautrāntika", The Encyclopedia of Religion(ed. M. Eliade et al.), vol. 13, Macmillan Publishing

Company, New York, 1987, pp. 86-88.
戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻（一九七九年）、下巻（一九八五年）、大東出版社。
山口益『世親の成業論』法蔵館、一九五一年（再版、一九七五年）。

3 中観

一郷正道

はじめに

インドの中観派の思想史を彩る人物としてナーガールジュナ(Nāgārjuna 龍樹、一五〇―二五〇年頃)、バーヴァヴィヴェーカ(Bhāvaviveka 清弁、五〇〇―五七〇年頃)、チャンドラキールティ(Candrakīrti 月称、六〇〇―六五〇年頃)、ジュニャーナガルバ(Jñānagarbha 智蔵、八世紀)、シャーンタラクシタ(Śāntarakṣita 寂護、七二五―七八四年頃)の五人[1]をあげてみる。勝義諦・空性に関するこれら五論師の見解は、次のような龍樹の所説とほぼ一貫して同じといえる[2]。

心の対象が止滅するとき言葉の対象が止滅する。ものの本性(法性)は、涅槃の如く、生じたものでも滅したものでもない。(『中論』一八・七)

他によって知られず、寂静で、戯論によって戯論されず、無分別にして、多義でないもの、これが真実の相である。(同右、一八・九)

すなわち、空性は言葉を超越した沈黙そのものの世界である。しかしまた、それは言葉を通さなけれ

ば理解されない。言葉の虚妄性を教えるためにも言葉に依らなければならない。その言葉の世界、世俗諦の理解をめぐっては右五論師の間に相違、発展展開のあとがみられる。

また、寂護以降の中観論師であるプラジュニャーカラマティ（九五〇―一〇三〇年頃）やアティーシャ（九八二―一〇五五年）の著作、あるいは著者、著作年時とも確定できないが寂護前後の作と推定される『中観義集』『中観宝灯論』等にも、二諦説の解説を見ることができるが[3]、それらはいずれも各論師、各著作がうまれる以前の見解を整理したもののようである。そこで、世俗諦理解の変遷がインド中観派の思想史であるとの視点に立って、数多い先学の業績を頼りにし本稿を草することにする。

一　中観思想の要旨――龍樹の思想

空の思想は、原始経典にも散見されるが、『般若経』『十地経』『カーシュヤパパリヴァルタ』等の経典にもとづき龍樹によって大成され、仏教の根本哲学となった。中観とは、空の哲学であり、中道を観ずる点に語源があろう。哲学的には一切法無自性・空の認識を、宗教的には無執着の実践をその主旨とする。そして、仏教内部の諸派ならびに非仏教徒の実在論、論理学、認識論との対論を繰返しながら学派としての存在を確立していったといえる。それでは龍樹の見解にそって「空」の理解から始める。

今、眼前に筆者が有益と判断した一冊の書物がある。この事物は「書物」という言葉をもって表示された存在である。「書物という言葉」とその対象である「書物という眼前の事物」との間には、何らかの、たとえば同一性または別異性といった関係が見出されるであろうか。もし両者が同一の関係にあるならば、「書物」と言葉を発しただけで、たちどころにその書物が出現するはずであるが、現実にはそ

のようなことは起らない。また両者が全く別異・無関係のものであれば、「書物」と言葉を発しても、その「書物」という言葉に言及される事物は存在しないはずであるが、現実にはそうでもない。とすると、「書物という眼前の事物」と「書物という言葉」とは、同一でもなければ別異でもないことになる。それでは、眼前の書物はいかなる実在なのか。それは、木材、パルプ、紙、活字、執筆者、印刷者等の、原材料や努力といった諸要素・条件が相依ってできた複合的製品である。時間がたてば紙は変色し表紙等が損なわれることもあり、燃やせば灰燼に帰してしまう無常なものである。また、それは昼寝用の枕、書棚の飾り、花瓶の台ともなり、一貫して書物として存在するとは限らない。このように眼前の事物としての書物は、何ら書物という固有の実体をもちつづけることのない存在である。一方、書物という言葉は、眼前の書物が消滅しようが、有益と判断した読者が死しても存在しつづける不滅の存在である。従って、眼前の書物は、言葉に対応して存在する実体とはいえず、執着してはならない事物である。

そもそも空とは、何かを欠く(śūnya)ことを原義とし、その「何か」が自性(svabhāva)といわれる。自性とは、「自己(に固有)の存在(性質)」と語義解釈されるが、龍樹は次のように定義する。

> 自性とは、実に変作される(つくりかえられる)ことのないもの、また、他のものに相対的でないものである。[4]
>
> (『中論』一五・二一cd)

こうして、自性は、自立的、恒常不変、単一という三つの性質によって定義され、「実体」と現代語訳されうる。[5] それでは具体的に自性とは何か。それは言葉なのである。なんとなれば、「書物」という言葉は、観念的存在とみなせば不変不滅であり、物質的存在でないから分割できず単一であり、他に依存するものでないから自立的である。一切の存在にその自性・実体のないことを「空」というのであり、それは言葉を離れた実在にほかならない。

かかる自性否定の議論は、仏教の説一切有部（せついっさいうぶ）、非仏教徒のニヤーヤ、ヴァイシェーシカ、サーンキヤ学派などの実在論を背景にしたものであった。かれらは、存在とは認識の対象であり、認識の対象とは言葉の対象と考える。つまり存在と言葉とが同一視されているから言葉は、かならずその対応物として実体を別に有したわけである。

そしてわれわれは、その実体をいかにも普遍かつ恒常的なものとし、それをこそ真理であるかの如く執着する。そこから人間の迷妄、困苦は生ずる。しかし事実の世界は言葉への執着を離れた現象の世界、空の世界である。これは、言葉への批判であり、言葉への不信を通じて真実の空の世界が現出することを示している。

それでは、その自性はいかなる理によって否定されうるのか。龍樹はいう。

我々は縁起を空性と説く。そ(の空性)は、因って施設されたものであり、それは中道ともいわれる。

（『中論』二四・一八）

この詩頌は、縁起、空性、因施設、中道をシノニムとして述べるが、縁起即空性、空性即因施設という相互の即一性を語るところに意義がある。[6] 縁起(pratītyasamutpāda)とは、ものはすべて多くの原因や条件に縁って生起する、の意味である。それは、「自性」と対立する概念である。ものは縁起のゆえに空といわれる。縁起が依存性、相対性を意味するとき、すでに絶対的なるもの、実体的存在の否定が含意される。縁起即空性といわれるとき、それは空性のもつ否定的側面の表現である。それは有即無ともいわれ、直観的神秘的合一の世界の趣がある。

このような空の否定面が強調されるあまり、空思想は恐れられ、虚無論に堕すると批判されもした。しかしこの批判は、縁起説への誤解を正すにとどまらず、空思想のより深い意義を明かす二諦説の導入

へとつながり、貴重であった。その批判は、言語学的、論理学的立場からと倫理的、宗教的立場からなされる。その要旨は、一切が空であれば、世間で展開する一切の言語習慣を阻害し、宗教的実践、結果の獲得が無意味となり倫理的、宗教的混乱を招く、というものである。[7] この批判に対する龍樹の回答は次のようなことである。言葉に対応して存在する眼前の書物は、いかにしても実体的存在ではない。しかしその書物が無自性なものとして存在することは否定できない。無自性なるままに、それが読者に深い感動を与え、ときには絶望の淵へ追いやり、あるいは逆に引きもどすが如き効用をもつことは、我々の経験するところである。龍樹はいう。空の理論にそのような批判をよせる人は、空性の目的(空用)、空性そのもの、空性の意味(空義)を理解していないからである。[8] と。注釈者清弁は、空用とは戯論を止滅すること、空性とは無分別智、空義とは無分別智の対象である真如を意味する、と解釈する。また、月称は、空用とは戯論を止滅すること、空性とは戯論の止滅した涅槃、空義とは空性が縁起であって無という意味でないこと、と解釈する。[9] 両注釈者とも、空をはたらき、あり方から分析し、空には戯論を止滅するという目的、効用があることを教えている。

このように、空性は、ものの実体性の否定にとどまらず、無自性なるがゆえに効用をもつという肯定的側面のあることを忘れてはならない。このへんの消息を語るのが前所引の「そ(の空性)は、因って施設されたものであり、それは中道ともいわれる」という龍樹の語である。「因施設」(upādāya prajñaptiḥ)とは、「依取して施設する」ことであって、空性の縁起的なあり方を名づけた表現である。[10] 眼前の書物は、種々な条件によって施設された仮なる存在であり、絶対的な非存在・無とはちがう。この、空性即縁起は、正に空性のもつ肯定的、有的側面を表現しており、無即有ともいわれる。

仏伝の梵天勧請のエピソードが、釈尊の、言葉への不信による説法断念から肯定への転換を教えてい

るように、空性の理論も否定におわらず現実の意義を肯定するものにならねばならない。空性のもつかかる二面性を教えるのが次の詩頌に語られる二諦説である。

二つの真理(二諦)に依って諸仏の説法はおこなわれる。世間人一般の理解としての真理(世俗諦)と最高の真実としての真理(勝義諦)である。(『中論』二四・八)

これら二種の真理の区別を知らない人は、ブッダの教えにある甚深の定義を知らない。(同右、二四・九)

言語習慣に依らないでは最高の真実は説きえない。最高の真実を理解せずには涅槃は悟りえない。(同右、二四・一〇)

以上からして、空の哲学は次のように要約できる。ものが空であるということは、縁起的存在であって、非存在・無ということではない。しかし、空という一つの実体として有るのでもない。かくして、一切は、有と無を離れた中道である。そして、それは、夢、幻に喩えられるあり方である。

右の如き龍樹の思想は、『四百論』『百論』『百字論』等を著わした直弟子アールヤデーヴァ(聖提婆、一七〇―二七〇年頃)に継承された。かかる二大聖者の活躍する時期が初期中観派と時代区分される。

二　中期中観派――清弁と月称

1　中観派分裂の原因

『中論』の注釈が八部著わされ、学派としての体裁をとりはじめていた中期中観派[11]にとって帰謬論証

派と自立論証派との分裂は、この期の最大の特色とされうる。先行するブッダパーリタ(仏護、四七〇―五四〇年頃)の論理学を清弁が、そして清弁のそれを月称が批判するという議論の経過を文献の上に確認できるところから、中観派としての形成・分裂が史的に裏付けられる。そしてかれらが使用した論証方法の名に因んで、仏護、月称に代表される中観派を帰謬論証派(プラーサンギカ)といい、清弁に代表されるそれを自立論証派(スヴァータントリカ)と称している。しかしこれら分裂学派の名称は、勝義諦の論証方法をめぐる相違に起因するものであって、一一世紀のチベットの文献にはみられるがインドの文献には発見されていない。一方、世俗諦の理解をめぐっての分裂は、すでに八世紀末に経量部中観派と瑜伽行中観派という名称でしられており、その分裂の原因は外界の存在を世俗として承認するか否かにあったとされている。[12] したがって、中観派の展開を空性論証の方法論上の相違点だけでなく、とくに後期中観派との思想的連関の上からいっても、二諦説、とりわけ世俗諦の解釈の相違に注意して理解することが必要といえる。

2 清弁

清弁、月称の根本的相違は、清弁が世俗としては自性を認めた(世俗有自性)のに対し、月称が世俗としても自性を否定した(世俗無自性)点にあるとされる。[13] 清弁のこの立場は次のような言明の中にみられる。

世間の世俗として(lokasaṁvṛttyā)認められている生起を否定しはしないのであるから……。[14]

世俗の性に就かば眼等有りと説き、勝義諦に就かば彼皆空を立する故に過失なし。[15]

それでは彼のいう世俗とはいかなるものか。

「色等の諸法は生じ住し滅す」といわれること、「デーヴァダッタは去る、ヴィシュヌミトラは食べる、スマダッタは修習する、ブラフマダッタは解脱する」といわれること等は、世間の言説として不転倒であるからそれが世間の世俗諦である。[16]

世間で真実とされる言説が世俗諦とされているといえよう。

一方、勝義諦は智の境界と考えられたがそれを二種に分類する。いわゆる言亡慮絶(ごんもうろぜつ)の空性・真如の勝義的勝義の他に、第二の勝義諦を設定したところに、清弁の中観思想史上における意義がある。それは、勝義をもつもの、勝義に随順するものという意味で勝義とされ、「言語に従う(sāṃketika)勝義諦」または「実世俗」(tathyasaṃvṛti)とよばれる。この第二の勝義諦は、「無分別智」「不生等の教説」「聞思修所成の慧」という三項目をもってその内容とする。そのうち、「不生等の教説」が勝義にふくまれたのは、「勝義を悟る方便として不転倒」[17]の故であった。

一旦否定されたはずの言語の世界が、先には龍樹によって「言語習慣に依らないでは最高の真実は説きえない」として、今また清弁によって空性証得の手段として蘇っている。同じ言語表現でも、たとえば「デーヴァダッタは去る」といった日常的会話、あるいは「色等の諸法は生じ住し滅す」といった実在論者の教説はどうして空性証得に有効な言語表現といえようか。それに反し、不生等の教説はその内容が高く評価され勝義の範疇に分類されたのであろう。その場合、論理学、なかんずく不生の論証は、無自性空の教説を論理学的に表現しなおしたものである。清弁は、勝義を指向し[18]、空性を語る有力な手段としてそれを積極的に導入した。しかしひとたび採用してみると当時の時代背景とも重なって論理学の形式にも腐心せざるを得なくなる。そのことが、先輩仏護の使用した論証形式に対する批判となってあらわれる。そもそも龍樹の論理は、インドの伝統的な論理学の形式では表現できない異質のものであ

った。そこで仏護は当時の学界の要請に答えるべく、龍樹の多用したディレンマや四句否定を二ないし四つの帰謬法に書き換えてみせた。たとえば次の龍樹の詩頌は、不生の問題を四句否定で述べている。

存在するものは、何処でも如何なるものも、自からも、他からも、(自他の)両者からも、無因からも生じたものでは決してない。

(『中論』一・一)

この四句のうちの第一の選言支、「存在するものは自から生じたものではない」(不自生)を仏護の意をくんで帰謬法で表現すれば次のようになる。

存在するものの自からの生起は、無意味である。

存在するものが、自から生ずる(と仮定すれば)

その(二度目の)生起は、無意味である(という不合理に陥る)[19]。

このような仏護の帰謬法を批判した[20]清弁自身が用いた自立的論証式を一つ示せば次のようなものである。

〔主張〕勝義として認識器官はそれ自身から生じたものではない、

〔証因〕現に存在しているから、

〔喩例〕霊我のように。

清弁自身、中観派が自立的論証をおこなわないという原則を認めている[21]。中観派である限り存在するものはすべて空であると説くから、証因や喩例は実在しないし真理を立証する能力もない。またそれらによって論証される主張もないはずである。したがって、その論証は、「反論者の主張の論証にある矛盾の難詰[22]」とよばれる帰謬法にほかならない。にもかかわらず、仏護の帰謬法を批判し、自らは定言的推理を構成する真意はなにか。清弁によれば、中観が世間や非仏教徒に向ってその空性を説くためにはかれらと同じ次元でしかも中観「独自」の論式がなければならぬとする[23]。しかし、結果的にそこに提出

される定言的論証式の「主張」は、中観派の主張としてあるのでなく、反論者の主張にある矛盾を追求した結果の結論にすぎない。[24]

かかる原則に立って提出される清弁の推論式の最も重要な特色の一つとして「勝義として」という限定詞をつねに推論式に付したことがあげられる。それは、一つには、推論式が「勝義に適合するもの」であって空性論証の場であることを意味し、[25]二つには、「世間極成」(lokaprasiddha)としての生起が否定されないようにするためであった。[26]それではこの清弁の意図は成功したであろうか。否である。[27]

その清弁の「世間極成」(世間人の承認していること)の重視の態度は、唯識派批判へとつながる。唯識派は、外界存在を世俗としても否定する。それに対し、清弁は経量部的立場に立って唯識派を批判する。すなわち、まず『十地経』に「三界は唯心なり」と説かれるのは非仏教徒が、識とは別に受者、作者といった自我的存在を立てていくその分別を否定するためであって外界の存在を否定するものではない、といって外界の存在を許す。[28]その外界を構成する極微については次のようにいう。極微といっても、四大元素と四大元素所造の八事の積集したものであり、そういう極微の積集を体とする瓶等の外界の物は、世俗として実有である。[29]また、識・心は唯識派の考える如き有的なものではない。それは四大元素及びその四大元素所造の物体から成る瓶等や心作用の和合の上に仮設されたものである。[30]このような清弁の、経典解釈、極微・外界論、心識論は、月称の解釈とも一致しているという。[31]

唯識派は、外界を認めず、識が自体としてまた対象として、すなわち二として顕現するという二分説をとる。この二分説に対する清弁の批判は次の如くである。(1)まず、識が同一時間に二として顕現することはありえない。透明であった水晶と、青い物が近づけられたことにより青色に変化したときの水晶とは、同じ水晶でも時間的に異なるのと同じである。(2)識が二として顕現するその二とは、識の認識作

具(識の客観的契機)として及びその結果(識の主観的契機)としての二である、と唯識派はいう。それに対し、認識の作具とその結果は、対象として顕現する識の上にこそあるのであって、識が二分されることではない、と批判する。たとえば、思惟と記憶作用をもたない直観知は、直観作用そのものの中に主観的、客観的両契機をもっていてなにかを把握している。従って、識が二分されなければ知覚作用がおこらないと考える必要はない、という。この二分説に対する批判の中心は、識が二分され、さらに自己認識(自証)が第三分として実体的に設定されていくというように、識の主観的契機が強調される点にある。(32)

このように、清弁の世俗有自性論は、唯識批判を背景にしているともいえる。それはまた清弁にとって唯識思想は、実世俗の「不生等の教説」の一つではなかったことをも意味する。

世間極成を重視した上に、さらに他の言語活動と区別して「不生等の教説」を勝義的、と評価したことは、勝義の楼閣へ登る(33)方便を設定したことに他ならない。しかしそれは、たとえ勝義的と評価されようとも「十二処(六感官とその対象)に依ったもの」(34)である限り世俗智に他ならなかった。しかも世間世俗諦の他に勝義諦を考察することになり、二つの異なる世界を認める危険性を孕むことになった。(35)世間の言説として「生」を認めた上で、世間世俗諦とは別の勝義のレヴェルで「不生」が成立すると考えられることになる。それでは、龍樹が世間世俗諦によって勝義が開顕すると述べた意趣をも逸脱することになる。この点は後世の智蔵、寂護の批判の対象にもなる。(36)

以上の如く、不生の論理が機能する場として設定された実世俗に重大な欠陥が指摘されては、空性証得の道は閉ざされてしまう。それは、世間極成を重視した清弁にとって当然の帰結ともいえる。世間人の認識、言語活動を信頼し肯定しつづける限り空性との乖離を埋める道は出てこない。この点に回答を

与えたのが、月称であった。

3 月称

月称の二諦説の基本は、勝義と世俗という別個の二つの世界があるのではなく、智の側において二つの世界が顕われる、とする点にある。[37] 正しく洞察する者たちの勝れた智慧の対象が勝義諦であり、無明によって智慧の眼のおおわれた愚者の智の対象が世俗諦である。その世俗(saṃvṛti)を次の如く三様に解説する。[38] (1)あまねく真実を覆うことであり無知と同義である。(2)相互に相依って互いにあらしむること。(3)世間における取り決め、世間の言語的表現。このうち、(1)の無知なること、無明による覆障が、世俗の根本的性格とされる。世俗はいかに知的であっても無明を離れることができない故、勝義的な真に対しては、絶対的に偽とされる。

この世俗を月称は実世俗と邪世俗の二つに分類する。健全な感官を有する人間の認識する世界が、実世俗である。一方、感官に障害をもつ人々の認識する世界、あるいはまた仏教徒以外の学説が邪世俗である。[39]

世俗は無明を本質とし偽なるものであるにもかかわらず、なにゆえ「諦」とされるのか。月称によれば、凡夫、聖者(声聞、独覚、菩薩)、仏という修行レヴェルの相違にもとづく現実認識の差であった。実世俗を諦とするわけであるが、それは縁起の世界が凡夫によって諦と執着されているにすぎない。凡夫が諦と把握しているその同じものが、聖者には唯世俗[40]であって諦ではない。その唯世俗は、言説である限り同時に勝義でもない。従って唯世俗は、勝義としても世俗としても諦ではなく顕現せるがままのものでしかない。その唯世俗の空性であることが、聖者たちの諦である。仏にとっての諦は、本性(空

性)そのものである。凡夫の無明性に気づき、縁起の世界を唯世俗とし、諦と執着しているその実世俗の諦性を否定したところにこそ、月称の二諦説の真髄がある。

世俗諦は本質的に偽なる境界であるから否定されるべきものである。が、一方、縁起的なあり方で存在し言語活動が展開し、勝義空性を獲得するための方便として機能する場でもある。しかし、いかなる言語表現といえども凡夫のそれである限り、偽であることにかわりはない。そうであれば、偽なるものの内の或るものだけが勝義への方便になりうるとは認められない。そこでは何かを主張すること自体、無意味となる。しからば、相手の立場の矛盾を指摘し、相手の立場が崩壊することによって初めて真実が開顕されてくるという帰謬法こそ空性証得の有効な手段となる。月称がこれを採用したのも、ひとえにかかる世俗諦の理解にもとづくといえよう。

この点が、世俗有自性を語る中観派清弁への批判となるのであり、さらには、たとえ世俗無自性を語る唯識派といえども識の主導性、それの勝義的有性が発見されれば批判の対象にされる。

月称の唯識批判は、識論に関しては時代を反映してか自己認識(自証)そのものに向けられる。識が生ずるとは、識が対象を知ることであるとともに対象を知覚している識自身をも知覚することである。それが自証といわれる認識である。そして、その自証は、記憶との関係で語られる。記憶は、以前に見た対象をとどめておくことであると同時に、私が対象を見ていたということをもとどめるものである。つまり、記憶は、対象と、対象の認識という二つを対象にしている。そのような記憶が生ずるからには、識が対象と識自身を知るという自証作用がなければならないとする。これに対して月称は次のような批判をする。まず第一に、記憶の存在そのものが勝義としても世俗としても認められないから、それにもとづいて自証の存在を証明することはできない。第二に、記憶と自証とは時間的に異なるから、両者が

同じ相続中のものとはいえ、異なるものである限り、記憶が識を認識することはない。第三に、もし記憶と識とが同一であれば、作者とその対象とが同一という、世間で認められない不合理になる。

つまり、世間の人々が常識的に認めている外界の存在を否定して「識の有性」を主張する、そういう態度を否定せんとするのが、月称の立場であったといえる。[41] 以上の如き月称の世俗諦理解をみると、論理を樹立して真実を明かすのではなく、言葉の止滅によって真実が直観されるというのが、かれの立場であった。論理の構築を破棄したものにとって真理獲得の道は、宗教的実践しかない。[42] この月称の態度は、神秘主義への道を開き、密教の発展にも貢献することになっていく。

三　後期中観派[43]——智蔵と寂護

1　智蔵

チベット学術綱要書にみられる智蔵像が一定しないのは、[44] かれの『二諦分別論(注)』をみるとき、当時の、あるいは先行する論師たちのさまざまの見解が盛込まれていて、かれの思想を確定しにくいことによるものであろう。しかしその根底に流れる見解は既述の龍樹の『中論』(二四・一八)に説かれるものを再現することにあるようである。龍樹の見解を再現するにあたり、清弁、月称の立場を採用したり批判したり、唯識派、仏教論理学派の思想から大きな影響を受けた智蔵は、次の寂護につながる過渡的人物であったといえよう。

かれの二諦説を検討してみる。勝義諦は顕現することのないもの(第三偈)、とされつつ、一方で、矛

盾のない論理学(の知)[45]をその内容とする「表現可能な勝義」(paryāyaparamārthasatya 異門勝義)としても示される(第四偈)。その上で、勝義は一切智者の上にも顕現しない(第五偈)、「表現不可能なもの」(aparyāyaparamārthasatya)として示される(第五―七偈)。勝義諦が、はじめは論理学上の知として有的に示され、直後にいかなる知の上にも顕現しないと無的に語られている。

かれの世俗諦の理解は、従来の「世間極成」の上に、唯識派の顕現、仏教論理学派の存在の定義である「効果的作用能力」といった概念をくわえたものである。世俗諦をまず「顕現するがままのもの」(第三偈)と定義する。世間極成の内容を、智者から愚者に至るすべての世間人の知に顕現するがままのもの、と理解する。さらに世俗諦を「真実を覆障すること」と定義し、世俗によって一切は諦とされるが勝義としては無、とする(第一五偈)。このようなエティモロジーの適用といい、世間極成を「転倒」[46]とするあたり、世俗諦の理解は月称寄りの姿勢が強いともいえる[47]。しかし世俗として自性を認めるか否かについては月称を批判し清弁寄りである。すなわち、

> 無論で有名な或る人は、勝義としてものは不生であるから、石女の子などのように世俗としても不生である、という。(第二五偈)

と、月称の立場を紹介した上で次のように批判している。すなわち、もしそうであれば、世間の常識と対立するし、「世俗としても不生」ということを証明する定言的推理も成立しない、直接知と対立する、妄想されたものを肯定することはないが、経験されることを否定することは正しくない(第二六―三〇偈)。智蔵は世間極成を転倒と自覚しつつも、ここでは肯定的に把握している。

この世俗諦を、実世俗と邪世俗に分類するが、その基準は、(1)遍計されたものを欠き、依って生じたものであるかどうか、(2)効果的作用能力の有無、にある。これらの基準に唯識派、仏教論理学派からの

影響を見ることは容易であろう。[48] ここにいう「遍計されたもの」とは、他学派の定説に依り勝義的に分別された「生」等、サーンキャの根本原因、チャールヴァーカーの元素の転変等とならんで唯識派の識の顕現もふくまれ、それらは遍計所執性として邪世俗に分類されてしまう。それではこれらの否定はどうか。たとえば「不生」等を、一旦は唯識派と同じように智蔵も、勝義への随順を理由に世俗の立場から勝義と肯定する(第九偈ａｂ)。しかし、ただちに論理学＝勝義の立場から吟味して世俗にすぎないとする(第九偈ｂの注釈)[49]。「不生」に対するこのような扱いは、論理学(の知)を一旦(異門)勝義としておきながら(第四偈)、あとで(第一七偈)世俗諦に帰しているのと同じである。

実世俗とは、因縁生であり(第八偈)、効果的作用能力を有すもの、と定義された。しかし、智蔵はその因縁生、因果関係を、

> 多が一をつくることはない。多が多をつくることはない。一が多をつくることはない。一が一をつくることはない。(第一四偈)

という四つの選言支で吟味した上で、どこにも因果関係など見出せないとする。つまり、実世俗を一旦因縁生のものとして有的に示しておき、同時にいかなる関係も成立しないから無である、とする。

以上の如き智蔵の二諦説の定義をみるに、勝義諦、世俗諦それぞれの定義の中に肯定→否定、有→無への展開があることを示している。その上で、智蔵は、隔絶していたはずの世俗諦と勝義諦そのものが本質的に同一であることを示す。

> 世俗の如性は勝義(の如性)と同じと説かれている。両者は異ならないゆえに。かの論理学も顕現せるがままのものであると確定される。(第一七偈)

こうして、「論理学」と「不生」を内容とするいわゆる異門勝義[50]が、本質的に世俗でしかないことを

論じたわけであるが、これは、それらを第二の勝義諦(実世俗)として扱った清弁への批判とみることができよう。

つぎに、智蔵は、世俗と勝義の関係を肯定→否定、有→無の方向で理解するにとどまらず、否定されるべき世俗諦が、そのままで肯定されるべきものであることをも示す。

〔世俗は〕顕現せるがままのものを自性としているから、これについては吟味をおこなわない。
(第二一偈ab)

顕現を自性とするものは否定されない。知覚経験されるものを否定することは正しくない。
(第二八偈)

ここに世俗諦の新たな意義を発見する。世俗諦は論理的考察(vicāra)をくわえないで、そのまま肯定されるべきものなのである。

このような実世俗・世間極成の性格を巧みに表わす言葉として「唯事」(vastu mātra)なる言葉にエッケル氏は注目する。[51]

唯事は、顕現するがままのものとして効果的作用能力をもつものであるから、因縁によって生じたものであって、それが実世俗諦としらるべきである。[52]
(第八偈注)

縁起のままにただ存在しているというその「唯」の語感にふくまれるものこそ、肯定—否定—肯定というプロセスを経て蘇っている世界を語るにふさわしい。この「唯事」の表現から我々は既述の月称の「唯世俗」の概念との類似性を連想することは難くない。

以上、智蔵の二諦説をエッケル氏の理解[53]にそってみてきたが、前述した龍樹のいわゆる三諦偈(『中論』二四・一八)の思想を二諦説の叙述に適用しているかのようである。世俗と勝義との隔絶を認めた

上で、両者の同一性を示し、しかももう一度両者の隔絶したあり方を認めるという展開は、縁起即空性、空性即縁起の再現といえる。

2 寂護

寂護は世俗諦を次のように定義する。

> 世俗的なものは、自性として、(1)厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認すべきもの、(2)生滅する属性をもつもの、(3)効果的作用能力をもつもの、と理解されるべきである。
>
> (『中観荘厳論』第六四偈)
>
> (それは)経験され承認されているものであり、因縁生のものであり、(正知の)吟味に抗しきれないもののことであり、実世俗といわれる。[54]
>
> (同『注』)

この実世俗の定義をみるに、上来述べてきた要素がすべて含まれていることに気づく。そして寂護も『中論』(二四・一八)にみられる「因施設」(upādāya prajñaptiḥ)こそが実世俗の内容とみているようである。[55]月称、智蔵の定義にみられた「真実覆障」の言葉がみられず、仮なるままに有なる性格が強い定義となっている。厳密な正知の検討に耐えられないとは、無自性が証明されることであるが、決して無存在として否定されることではない。世俗としては有の立場といえよう。しかし、実世俗の中にあって、「不生」等が特別視されたり、二世界観的見解に陥る危険性は、智蔵におけると同様、寂護においても批判される。[56]

しからば、この実世俗の有の根拠はなにか。

厳密な検討がくわえられない限り好ましく黙認されるべきものは、やはり前々の自己の原因に依っ

て、後々に同じような〔世俗的な〕結果が生ずることである。[57]（『中観荘厳論』第六五偈）

世俗の原因は、前々の無始爾来のものと認められる。[58]（同右『細注』）

すなわち、世俗の根拠として識の相続が考えられている。これまでの中観派の解釈が、智蔵の用法にその萌芽はみられるものの、[59]ここへきて大きく変化する。寂護は勝義の立場からは当然否定するものの、世俗としては唯識思想を全面的に採用したのである。世俗有の根拠が「世間極成」から「識の相続」へとかわっている。実世俗が識の世界であることを次のようにいう。

原因や結果としてあるものも、ただ識にすぎない。〔対象なくして〕自ら成立しているもの、それは識であると決定される。[60]（『中観荘厳論』第九一偈）

実世俗が、「原因や結果としてあるもの」という語で代置されている。それは「識にすぎない」。ここに、経量部の立場に立って外界の存在を認めた清弁とは、同じ世俗有を語っても、立場は根本的に異なる。外界の存在を認めたままでは唯識の世界とはならない。[61]

そして、世俗の世界にあってもその根拠――識の相続――が実体的に把握されようとすればきびしく否定される。[62]識の世界も勝義としては無自性であることを強調する。次のようにいわれる。

唯心（の理論）によって外界のものは無であると知るべし。〔一切法無自性という〕この理論によって、そこ〔唯心の理論〕においても、真に、無我であることを知るべし。[63]（『中観荘厳論』第九二偈）

むすび

実世俗（tathyasaṃvṛti）という語が、龍樹以降の論師たちによっていかなる意味をもって使用されてき

たかを調べれば、そこに中観派の思想史が素描できるのではなかろうか。「実」とは、世間に慣用し、世間に承認せられ、世間に通用されることである。[64] 龍樹のいう「世間における世俗諦」(lokasaṁvṛtisatya)をもとに「世間極成」(lokaprasiddha)という概念が、世俗諦の定義の基本にある。

まず、清弁は、世間の言説として不転倒であることを理由に、世間の人たちの日常の言語表現、それに各学派の定説をも世俗諦とした。世間極成を転倒、偽とみなすことはなかった。その中から、空性証得に役立つ教説、論理学には一段高い評価を与え勝義に随順するものとした。この第二の勝義諦が、清弁にあっては実世俗と称された。本質的には世俗諦であるものに勝義的地位を与え勝義への架橋とした。このように、不生等の教説、論理学を、他の言語活動から選び出したことは、世間世俗諦の外に勝義諦を考察することになった。それは、世間人の認識、言語活動を信頼、肯定した結果であろうが、皮肉にも論理学的欠陥が指摘され、それによる空性証得の道は閉ざされてしまう。

月称の実世俗は、健全な感覚器官を有する人間が認識する世界、と定義された。その世間極成の世界は、凡夫たちの間だけでという限定のもとに諦とされるものであり、聖者の立場では唯なる世俗であって、諦とはみなされない。それは、凡夫の無明によって把握される世界であるから、究極的に偽なるものである。世間極成ということは認められても、本質的には偽として否定されるべきものであった。偽である限り、そのままでは勝義への道はない。世間極成の虚妄性が認識され、各自の常識の世界がトータルにひっくりかえされたとき、同じ世俗の世界が勝義の世界へ転ずると考えられた。

智蔵は、世俗諦を「顕現せるがままのもの」と定義し、それが、遍計(妄分別)されたものを欠き、因縁生であり、効果的作用を有するものであるとき、実世俗とされる。顕現せるがままに世間極成とされるわけであるが、それの転倒性を認めつつも吟味をくわえるべきでないとして、肯定的に把握する性格が

強い。世俗諦は真実を覆障するものであるとしながらも、一切の世間人の知に顕現するものは、そのまま承認するという態度であった。依他起性の色等の体を識の顕現としながらも、それが勝義的に分別されたものであれば、邪世俗の範疇に入れられる。結論的に、かれが世俗を有・無のいずれとみなしていたか確定できないが、世俗を肯定的に把握しようとする点では清弁の、それの否定的性格を指摘する点では月称の流れに沿うとみることができ、清弁、月称両論師の思想を合わせもち、寂護への道を開いた論師であった。

寂護が、実世俗を語る「厳密な吟味をくわえない限り黙認すべきもの」(aviccāraikaramaṇīya)という表現の中に、「世間極成」の内容の帰趨をみることができよう。仮なるままに有的に把握されている。愚者であろうと智者であろうと、かれらの認識は世俗としてはそのまま黙認してよいということである。その世俗の根拠として識の相続を考える。この見解は勿論唯識思想の採用によるものだが、中観派の流れからみれば、月称が世俗諦を聖者からみれば唯顕現、唯世俗とし、智蔵が顕現せるがままのものであるから吟味すべきでない、とした点を受けてのことである。寂護は、世俗として唯識の世界を認めつつも勝義として一切皆空とする点に中観派論師としての立場を示した。

実世俗という概念について清弁は他の論師と用法を異にし、世間極成を否定的に把握する点で月称は他の論師との相違を見せた。しかし、世俗の根拠が、世間極成から識の相続へと展開した点に注意するならば、中観の思想史は、清弁、月称の間の振幅をふくみつつも、基本的には清弁—月称—智蔵—寂護と一本の線上での発展展開の歴史であったといえよう。勿論、その間に仏教論理学派[65]、唯識派との思想交渉の影響をみのがすことはできない。また、寂護に至って帰謬法が正当な推論式として認められるようになったこと[66]からしても、中観派の歴史は、少なくとも清弁、月称を驍将とするスヴァータントリカ、

プラーサンギカの方法論上の対立の歴史だけではすまされぬものがあるといえよう。

寂護は唯識思想を高く評価しつつも中観派の立場に優位を認めている。しかし、彼の思想は、たしかに唯識と中観との総合といってよい。さらに、二諦説をめぐる清弁と月称との見解の相違がかれの時代になって融合、解消されている点からも「総合」の言葉は適用されうるかもしれない。そして、この寂護の基本的立場――実世俗＝唯識＝無我、換言すれば、世俗としては唯識を認め勝義としては空という――は、いわゆる瑜伽行中観派の定説として、カマラシーラ、ハリバドラに継承されていったと見ることができよう。

(1) これら五論師の年代は〔梶山2〕に使用されているものに従う。各論師の年代論については〔Ruegg〕参照。以下五論師の氏名は便宜上漢字表記を使用する。

(2) 他の論師の勝義の定義は次の各所にみられる。清弁『中観心論』三・一〇―一一、月称『明句』五七頁七―八、『入中論』一〇九頁二―四、智蔵『二諦分別論』第五偈、第一一偈、寂護『中観荘厳論』第七〇偈。

(3) 〔江島1〕一八―二三頁。〔Lindtner〕pp. 169-177, pp. 200-201.

(4) 〔長尾2〕二七四頁。

(5) 〔梶山3〕三一―三二頁。

(6) 〔長尾1〕一四頁。

(7) 『中論』二四・一―六。『廻諍論』七―八。〔梶山1〕一二五―一三〇頁。

(8) 『中論』二四・七。

(9) 瓜生津隆真「中観派の形成」『講座大乗仏教7』春秋社、一九八二年、一〇五―一一二頁。

(10) 〔長尾1〕一三―一四頁。

(11) 〔梶山2〕九頁。一八頁。

(12) 〔梶山2〕三〇頁。〔Ruegg〕p. 59. 経量部中観、瑜伽行中観という名称をめぐっては〔松本2〕参照。

(13) 〔長尾1〕一二二頁。
(14) 『明句』二六頁三行。〔丹治2〕六二頁上。
(15) 『大乗掌珍論』大正三〇、二七〇中二―三。〔山口〕四五四頁。
(16) 『般若灯論』Tsha. P. ed. 286 a 6-7, D. ed. 278 a 2-3.
(17) 『般若灯論釈』Za. P. ed. 282 b 6, D. ed. 236 b 6.
(18) 〔江島2〕一六一頁。
(19) 〔立川〕一二五頁。
(20) 清弁の批判の内容は次の論文参照。〔梶山1〕一五五―一五八頁。〔立川〕一二七―一二八頁。
(21) 『明句』一八頁五―七。〔丹治1〕六一頁上。
(22) 〔丹治1〕六二頁上。
(23) 〔長尾1〕一二四頁。
(24) 〔長尾1〕一二五頁。〔丹治1〕六四頁。
(25) 〔江島2〕一六四頁。
(26) 〔丹治2〕六四頁上。
(27) この限定詞をめぐる議論については次の論文参照。〔梶山1〕一六一―一六二頁。〔江島2〕一六九頁。〔丹治2〕六二―六四頁。
(28) 『中観心論』五・二八。
(29) 〔山口〕四一四頁。
(30) 『中観心論』五・四五。〔梶山2〕三九頁。
(31) 『入中論』一八五頁一八―二〇。第九二偈ａｂ。〔山口〕三七三―三七五頁。四二三頁。〔小川〕二一〇頁。二一五頁。
(32) 〔山口〕二八一頁。〔梶山2〕四八―四九頁。
(33) 『中観心論』三・一二。〔江島1〕二七〇頁。四一二頁。
(34) 『中観心論』三・九。〔江島1〕四一二頁。

(35) 〔丹治2〕七二頁。

(36) 『二諦分別論』第九偈。〔Eckel〕p. 76, p. 125, p. 161. 『中観荘厳論』第七〇—七二偈。〔一郷2〕二三〇—二三四頁。〔一郷3〕一六八頁。

(37) 『入中論』六・二三。〔長尾1〕三七頁。〔立川〕一三一頁。〔小川〕八〇—八一頁。

(38) 『明句』四九二頁一〇—一二。〔長尾1〕四〇—四一頁。三〇七—三〇八頁。〔梶山1〕一三二頁。〔立川〕一三二頁。

(39) 『入中論』六・二四—二五。〔長尾1〕五四頁。〔立川〕一三一—一三三頁。〔小川〕八五—八六頁。

(40) 『入中論』一〇八頁五—六。〔長尾1〕五一頁。〔立川〕一三五—一三六頁。〔小川〕一〇〇頁。

(41) 『入中論』六・七三—七六。〔山口〕二八一—二九四頁。〔小川〕一八〇—一九六頁。

(42) 〔立川〕一四二頁。

(43) 後期中観派の特色については〔梶山2〕一八頁。

(44) 〔御牧1〕二七—三九頁。

(45) この知を「三種の証相によって生じた知」(trirūpaliṅgajanitā buddhiḥ)としている点は当時の仏教論理学派からの影響である。〔松本1〕一一七—一一八頁。〔一郷2〕二三三—二三五頁。Haribhadra, Abhisamayālaṁkārāloka, Wogihara ed. p. 636, ll. 15-16.

(46) 〔Eckel〕p. 171, l. 18.

(47) 〔松本1〕一二〇頁。次に引用する第二五偈が月称を意図したものであることについては〔松本1〕一三一—一三二頁、〔Eckel〕pp. 141-142.

(48) 〔松本1〕一二四頁。一二一—一二二頁。〔Eckel〕p. 54. 〔稲垣〕九五頁。

(49) 〔松本1〕一一八頁。〔Eckel〕p. 76. 両氏の指摘により筆者の誤解〔一郷1、一八七—一八八頁〕〔一郷2 LXXXVIII〕を訂正。

(50) 『中観義集』第四—五偈に「論理学」と「不生」が異門勝義とされている。この書は作者不明であるが内容的には後期中観派に属するであろう。注(3)参照。

(51) 〔Eckel〕p. 47.

(52) Ibid., p. 75, ll. 21-24, p. 160, ll. 9-11.
(53) Ibid., pp. 35-49.
(54) 〔一郷2〕二〇二頁。二〇四頁一―三。
(55) 〔一郷3〕一六二頁。
(56) 『二諦分別論』第九偈。〔Eckel〕p. 76, p. 161. 『中観荘厳論』第七〇―七二偈。〔一郷2〕二三〇―二三四頁。
〔一郷3〕一六八頁。
(57) 〔一郷2〕二一〇頁。
(58) 〔一郷2〕二一一頁八。
(59) 〔一郷1〕一九五頁。
(60) 〔一郷2〕二九二頁。
(61) 寂護自身には清弁は次のような人物として映っていた。「(世俗の存在は)外界のものを自性とする」と語る人であり、「論書の中で『(三界は)唯心である』といわれるのは、作者と享受者を否定すること(であって外境を否定しているのではない)」と語る人であった。〔一郷3〕一八二―一八三頁。
(62) たとえば依他起性が勝義的に把握されるときなど。〔一郷2〕一九八頁一六―二〇〇頁三。
(63) 〔一郷2〕二九四頁。
(64) 〔長尾1〕五五頁。
(65) たとえば世俗諦の定義をめぐって仏教論理学者との議論の応酬のあったことが次の論文に詳しく紹介されている。〔松本3〕。
(66) 〔御牧2〕二四四頁。

主要な参考文献

『中論』龍樹作 Mūlamadhyamakakārikā. 梵文は『明句』中のもの。
『中観心論』清弁作 Madhyamakahṛdaya. 第三章は〔江島1〕、第五章は〔山口〕参照。
『般若灯論』清弁作 Prajñāpradīpa.

『般若灯論釈』 アヴァローキタヴラタ作 Prajñāpradīpaṭīkā.
『入中論』 月称作 Madhyamakāvatāra, traduction tibétaine, par L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IX, Biblio verlag, Osnabrück, reprint 1970.
『明句』 月称作 Prasannapadā, par L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, St. Petersbourg 1903–1913.
『二諦分別論(注)』 智蔵作 Satyadvayavibhaṅgakārikā(Vṛtti). 〔Eckel〕参照。
『中観荘厳論(注)』 寂護作 Madhyamakālaṁkārakārikā(Vṛtti). 〔一郷2〕参照。
〔Eckel〕 Malcom D. Eckel, Jñānagarbha's commentary on the distinction between the two truths, An Eighth century handbook of Madhyamaka philosophy, New York 1987.
〔Lindtner〕 Chr. Lindtner, "Atiśa's introduction to the two truths, and its sources", Journal of Indian Philosophy 9(1981)pp. 161–214.
〔Ruegg〕 David S. Ruegg, "The Literature of the Madhyamaka school of philosophy in India", A History of Indian Literature, vol. VII, Fasc. 1, Wiesbaden 1981.
〔一郷1〕「瑜伽行中観派」『講座大乗仏教7』春秋社、一九八二年、一七五―二二五頁。
〔一郷2〕 Madhyamakālaṁkāra 文栄堂、一九八五年。
〔一郷3〕『中観荘厳論の研究』文栄堂、一九八五年。
〔縮刷〕 The Anantamukhanirhāra-Dhāraṇī Sūtra and Jñānagarbha's commentary. A study and the Tibetan Text, 永田文昌堂、一九八七年。
〔江島1〕『中観思想の展開』春秋社、一九八〇年。
〔江島2〕「自立論証派――バーヴァヴィヴェーカの空思想表現」『講座大乗仏教7』春秋社、一九八二年、一四七―一七四頁。
〔小川〕『空性思想の研究――入中論の解読』文栄堂、一九七六年。
〔梶山1〕『仏教の思想3 空の論理〈中観〉』角川書店、一九六九年。
〔梶山2〕「中観思想の歴史と文献」『講座大乗仏教7』春秋社、一九八二年、一―八三頁。
〔梶山3〕『空の思想』人文書院、一九八三年。

〔立川〕「帰謬論証派――仏護と月称」『講座大乗仏教7』春秋社、一九八二年、一一七―一四五頁。
〔丹治1〕「チャンドラキールティの論理観の一考察」『関西大学東西学術研究所紀要』第一二輯、一九七九年、五五―七四頁。
〔丹治2〕「チャンドラキールティの自立論証批判」『南都仏教』五七号、一九八七年、五一―八一頁。
〔長尾1〕『中観と唯識』岩波書店、一九七八年。
〔長尾2〕「明らかなことば」『世界の名著2』中央公論社、一九六七年。
〔松本1〕「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』五号、一九七八年、一〇九―一三七頁。
〔松本2〕「ITa ba'i khyad par における中観理解について」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一三号、一九八一年、九三―一二四頁。
〔松本3〕「仏教論理学派の二諦説 上中下」『南都仏教』四五号(一九八〇年)、四六・四七号(一九八一年)。
〔御牧1〕Blo gSal Grub mTha', Zinbun Kagaku Kenkyusyo. Université de Kyoto, 1982.
〔御牧2〕「刹那滅論証」『講座大乗仏教9』春秋社、一九八四年、二一七―二五四頁。
〔山口〕『仏教における無と有との対論』山喜房仏書林、一九六四年。

4 唯識

沖和史

一 「唯識」ということば

「唯識」(vijñaptimātra)は「すべてこの世界はただ心像のみにすぎない」ことを意味することばである。[1] つまり、あらゆる存在は認識された姿として立ち現われているだけであって、実体的に存在する何かが認識された姿の背後にあると予想してはならない、ということがこのことばによって主張されている。この主張を保持する仏教の一学派を「唯識派」(識論者 Vijñānavādin)または「瑜伽行派(ゆがぎょうは)」(Yogācāra)と呼ぶ。

この唯識派の考え方は、われわれにとっては記憶や想像などに限れば理解しやすいものである。例えば昨日の焚火を思い出すとき、想起された火の姿に対応する実体が現在ここに存在するとは考えないし、昨日焚火をした場所に残存しているとも思わない。また、「兎の角」は想像できても、想像された姿に対応して兎の角が実際に存在するとは考えない。想起された姿、想像された姿は、単に姿が現われているにすぎないのであって、その根拠は記憶力、想像力に求められる。いわば、これらの姿は単なる「心

の中での」現われにすぎないことになる。

しかし一方で、目の前にある机を見るとき、われわれは容易に机という実体があると考えることができそうである。光線の具合や見る位置によって外観は変化しえても、その外観すなわち目に映る姿はまぎれもなく机に所属していると考えることができる。してみるとわれわれは、現に知覚しうるものについては知覚される姿は客観的実在に所属していると考え、現に知覚していないものについてはその姿はわれわれの「心の中に」ある、と考える傾向にある、と言えそうである。

けれども事はそう簡単ではない。庭の犬小屋にいる犬は今は見えないが外に出ると見ることができる。家の中で考えた犬の姿は、庭に出たときには考えた通りに見えるのだから、実際に存在する犬の「考えられた姿」であるとも言えそうである。もしも「考えられた姿」が単に「心の中に」あるだけであれば、餌を与えに外に出ても考えた通りの犬つまり庭のわが家の犬に与えることは難しくなるだろう。したがってわれわれは「考えられた姿」についても客観的実在に所属している、少くとも関与していると考えることができる。同様なことは夢や錯覚の例でも考えうる。例えば夢を見たとき、そこに現われた情景は現実の対象とただちに結びつくとは考えないが、関与していないとも言いきれない。すすきを幽霊と錯覚したとき、幽霊の姿はすすきの姿によって打ち消されるから、すすきに幽霊の姿が所属しているとは考えないが、すすきが何らかの形で幽霊の姿の現われに関与しているとは考えられそうである。

このように、認識される姿が客観的実在に所属するか心に所属するかについても、それがどのように客観的実在と関るかについても、われわれは統一的な見解を持っているわけではない。認識される姿はその背後にそれをもたらす実在があればその実在に属し、そういった実在がなければ心像や観念として知の側に属する、というのがわれわれの一般的理解であろう。

唯識派はこういったわれわれの理解に対して、統一的に諸現象を説明する方法があることを教える。すなわち、想像、記憶、思考、知覚、錯覚などのすべての認識を、認識される姿の立ち現われとしてのみ処理して、認識されている姿に対応する認識対象を別個に想定しない、という方法をわれわれに示すのである。

この方法は、われわれが前提とする外形と実質という対象の二分法を否定すれば、真の対象とは何であるかという問題の立て方そのものが根底から覆されることを示している。われわれの認識の区分は、認識された姿と認識される真の対象との間の対応の仕方を基になされると考えられる。認識された姿(外形)の所属を問題にする立場においては、外形が認識から独立した対象に所属することを前提とすれば、対象内での外形と実質との対応の仕方が問題となる。例えば、物質の外形として視覚に与えられる色彩や形態と物質の実質として考えられる原子(極微 paramāṇu＝これ以上分割しえない究極的物質要素)との間の対応の問題、錯覚、想像、記憶における認識された姿と実際に存在する対象との間の関係の問題などが挙げられよう。また、認識された姿が認識自体に所属することを前提とすれば、認識に所属する対象の姿とそれをもたらす真の対象(実質)との対応の仕方が問題となる。例えば対象の姿がどのようにして真の対象を指示するのかという問題が挙げられる。また、知覚と錯覚との区分は、立ち現われた姿が安定しているか否かによって決定される。安定していればその姿をわれわれに知らせる真の対象が実在している、つまり姿と対象そのものとの対応が認められ、安定せず確かめによって訂正されるようであれば、立ち現われた姿は仮のものであって真の対象との直接の対応は認められない。

このような様々な対応の問題も、真の対象を想定しなければ無意味となる。したがって外形と実質との区分を本質的なものと認めず、認識される姿のみをわれわれに与えられた唯一の認識対象または認識

内容であるとする唯識派は、世界のあり方を説明するためには「真の対象」との必然的対応を予想しない認識、すなわち夢や錯覚の事例を例示することにならざるをえない。立ち現われた姿のみのものとして納得しうる日常経験は、そのような通例誤知に類する経験しかないからである。そういった経験によって比喩的に説明される世界が、「唯識」ということばが示す世界なのである。

二　仏教思想における認識理論

仏教思想においてはその当初から「実質」を認めない傾向があることは、十二処、十八界の世界分類を見ても明らかである。さらに「無我」の考えによっても、「私」ということばに対応する恒常不変の自我も存在しない。通常われわれは「私は目で机を見る」「私は手で机に触れる」などと反省する。インド実在論によれば、「私」は認識者、「目」は感官すなわち認識手段、「机」は認識対象、「見る」は認識作用となる。このうち、「私」に対応する実体はないから、「自我」は世界分類の項目には含められない。「机」は視覚や触覚の対象としてはとらえられず、見えるのは色彩や形態、触れて感じられるのは堅さや湿り気などであるから、やはり分類項目から除外される。したがって前述の表現を「色が目によって見られる」「堅さが身体によって触れられる」などと言いかえねばならない、というのが仏教の基本的主張である。感官は手段というよりむしろ対象受容能力の面を重視している。十二処、十八界の分類は、われわれの全経験をすべて認識の面から説明しうること、認識の構成要件のみが世界の構成要素であることを示している。

インド哲学史上、有形象知識論(sākārajñānavāda)と無形象知識論(nirākārajñānavāda)とがあったこ

とは周知のことであろう。認識される形象(姿)を知が保有すると主張するのが前者、そうでないとするのが後者である。仏教内部では、知の領域にのみ認識される形象があり、しかもそれのみがわれわれの経験領域であると主張するのが唯識派、認識される形象はすべて知の領域に属するが、知覚の場合には知の外部に存在する対象が認識される形象と同じ形象を持ち、それが原因となって知の領域に認識される形象が喚起されると主張するのが経量部(きょうりょうぶ)であって、この二派は共に有形象知識論者である。また、認識されるのはいかなるものにせよ知の外部にある六種の対象領域(六境＝色声香味触法)のいずれかに属するものであり、知はそれの確認者であるとするのが説一切有部(せついっさいうぶ)であって無形象知識論者に属する。この両説の根底には和解し難い考え方の相違がある。すなわち、経量部と唯識派とは認識領域中に形象が立ち現われることが認識の事実であると考える。この思想は後代では、認識はすべて認識内容の直観――自己認識(自証 svasaṃvedana)である、と表明される。一方、説一切有部は、作用は必ず作用を有するもの以外のものに対する働きかけであるから、対象確認作用をなす知と作用を受ける対象とは別々に存在しなければならないと考える。(2)

先に「色が目によって見られる」というのが仏教の基本的主張である、と記した。説一切有部はこれを三種の実在(対象、感官、知)の間の直接的結合として理解し、経量部と唯識派とは同じ主張を「色が視覚領域に立ち現われている」と解したわけである。ただし経量部の場合、「色の立ち現われ」という経験をもとに、その経験を成り立たせる原因として対象、感官などの客観的存在が要請される。このように見ると、認識の構成要件を求めるにあたり、説一切有部は最初から三種の実在を前提とし、経量部と唯識派とは、まず第一に経験内容としての「立ち現われ」を前提としていたことがわかる。

三　唯識派の基本的思想

唯識派は形象の立ち現われを唯一の直接的経験と認め、それに基づいて世界を描写する。あらゆるものは知られることによって存在すると主張されうる。「知られる」という意味をここでは最も広い意味にとることとする。例えば前述した「兎の角」もともかく知られるものとして扱う。そうすると、われわれには直接体験しえないことがらも知られることになり、世界のすべてはまず知られることによって描写されることが可能になる。したがってすべては知られるものであることに異論はなくなる。しかし存在するかどうかについては異論がありうる。例えば仏教においては「机」ということばに対応する実体の存在性を否定し、「机」の感覚される性質(色彩、堅さなど)を存在すると認める。さらに感覚される性質が認識から独立して存在するか否かについては仏教内部でも異論がある。つまり、知られるから「存在する」と言えるものであっても、存在するから認識から独立して客観的に「実在する」とは必ずしも言えない。したがって、異論のある部分は「実在性」を付与する段階においてあらわになる。

唯識派は、認識から独立した客観的存在に関する言及はすべて誤りと見る。唯識派が扱う世界は、客観的実在の世界ではないのである。あるいは、客観的実在の世界はわれわれの経験に決して入りこめないから、客観的実在への言及は無意味である、とするのが唯識派の基本的態度と言えるかもしれない。

唯識派と共に有形象知識論を採用する経量部は物心二元論を奉ずる。経量部の考えによれば、外部世界の客観的実在である物は知覚されることによってわれわれの経験にくり入れられる。知覚されるということは、有形象知識論にしたがえば特定の知覚像が心に立ち現われることに他ならない。つまり外部

世界の実在に関するわれわれの直接的経験は物そのものの知覚なのではない。物そのものは、特定の知覚像がわれわれの意志に関りなく特定の時間空間中に現われる原因であると位置づけられる。したがって物は直接に経験される知覚像からその実在性が推理されるにすぎない。これに対し、唯識派はこういった推理を無意味と考え、直接的経験のみを有形象知識論の枠内で論ずる学派であると言うことができる。この唯識派の思想は、伝統的には「唯識無境」ということばで表わされる。

唯識無境は初期の唯識派では次のように説明される。

(1)同じ河を見ても、それは人には清流としてあらわれ、地獄の罪人には火の河として、餓鬼には血や膿や汚物の流れとして映るように、同一のものについて有情たちは互いに異なった認識をもつ。もし外界に対象が実在するなら、そのような種々の認識がそれについて起こるわけがない。

(2)外界に対象が存在しなくても、記憶や夢においてわれわれは種々な対象の認識をもつ。

(3)ある対象は聖者やヨーガ行者や仏陀にとってそれぞれ異なったあらわれ方をする。

(4)もし外界の対象が実在するならば、人々はかならずその実在する真実を見、努力なしに悟ってしまうはずだが、そういうことは事実でない。(3)

これを見ると、唯識派は初期の段階から客観的実在性を付与できるものはないことを「立ち現われ」に基づいて論じていることがわかる。唯識無境の積極的主張は世親(せしん)の『唯識二十論』で示される。そこでは上記(1)、(2)と同様の論拠と共に、原子論批判に基づく物質非実在論が展開されている。(4)

ところで、上記(1)は輪廻説を前提としているので、われわれには「同一の対象」があるかどうかわからない。迷いの世界全般を見通す視点から言及されているといえよう。(2)はわれわれが経験することがらであるから比較的理解しやすいが、記憶や夢はそれぞれ比較される認識(過去の知覚や覚醒時の知覚)

が外界の実在物の認識であるとの前提に立ってはじめて意味をもつように思える。そうすると一部の認識に適用しうる法則を認識全般に拡大して適用する誤りになりうる。したがって前述の如くこのような経験は唯識を比喩的に指示する手段、唯識を体得する手がかりとしての意味の方が大きいと思われる。[5] しかし論証としての意味もあることは、後代のダルマキールティ(法称)の論証の仕方を参照することによって知られる。彼は、記憶がそれ自身の中に記憶表象をもつことから、記憶の原因である知覚も知覚表象をもつことを論証する。

①知覚時に知覚表象(例えば白)をもつ感覚が生じないならば、その知覚体験を想起するときに体験内容(白の知覚)が特定できない。想起するときには記憶表象をもたらす他の原因がないからである。

②「白の知覚」を想起するとき、「『白の知覚』の想起」という形で知られる。「『白の知覚』の想起」を反省すれば「『《白の知覚》の想起』の反省」となる。想起の段階で他のもの(青)の想起と差異化されているためには、知覚の段階で差異化されていること(対象の形象を保持すること)が必要である。[6]

このようにしてダルマキールティは記憶の例を一般化し、疑いえない認識の事実としてあらゆる認識に共通する有形象性を論証している。(3)は修行の過程の問題であるからやはり悟りへ至る知によってはじめてあらわになることがらである。(4)は外界の実在性をそのまま知る知はないことを示している。初期の唯識無境の説明は、われわれの日常経験下における外界実在信仰が理由をもたぬことを、論証するというよりむしろ悟りやヨーガ体験の視点から説くことに力点がおかれている。このことは修行の過程における唯識観が前提となっていることを示している。これに対し、原子論批判は物質に関する理論が成り立たぬことを証明するものであり、外界非実在論を積極的に主張する最大の根拠となった。

唯識派は以上のように知られるものの範囲を超えた言明をすべて言いすぎであると考えている。知られた姿はあるが、あくまで「立ち現われ」として処理すべきであって、それを超えて実質もしくは客観的実在であると構想すれば誤りとなる、というのが「唯識」を奉ずる学派の共通認識である。ここから二つの問題が生ずる。一つは、なぜわれわれは「立ち現われ」を単に知られるものと見ずにそれに実在性を付与するのか、という問題であり、もう一つは「立ち現われ」はどのようにしてわれわれに与えられるのか、という問題である。第一の問題は三性説を中心として認識構造やことばの問題をめぐって検討され、第二の問題はアーラヤ識(ālayavijñāna)や潜在印象(習気、熏習 vāsanā または種子 bīja)を中心に論じられる。

1　世界解釈と真実——虚妄分別と三性

その背後に実質を予想しない「立ち現われ」(pratibhāsa, ābhāsa など)が、知られる姿の基本的なあり方とされる。知られる姿は後期唯識派では「形象」(行相、相 ākāra)という語によって表現されることが多い。形象は「立ち現われている形象」であり、立ち現われは「形象の立ち現われ」に他ならないから、両語は同義語として用いられる。

さてわれわれには様々な形象が立ち現われているが、それらは常に意味づけられ、価値づけられる。例えば、自己と自己をとりまく環境に二分されたり、実体・属性・運動・関係などに分析されたりして、常に差異化される。それらはすべて形象を分類して世界を統一的に解釈しようとする営みであると言えよう。中観派と同じく唯識派も、このような世界解釈を意味づけの問題、つまりことばの問題もしくはことばと不可離の関係にある分析的思惟(分別 vikalpa)の問題ととらえる。例えば『解深密経』におい

ては、分類され統一的に解釈された世界のあり様を遍計所執相と呼び、ことばに基づく概念的設定の世界であることを説いている。[7] ここでは分析的思惟との連関は明確ではないが、『中辺分別論』では冒頭に「虚妄分別」(abhūtaparikalpa)の語を出し、分析的思惟の問題が中心課題であることを示している。すなわち、虚妄分別に固有の特性を説明して次のように言う。

識が生起するとき、それは対境として、有情として、自我として、および表識として(四通りに)顕現する。しかしその(識の顕現としての四通りの)対象は実在しない。それが存在しないから、かれ(すなわち識)もまた存在しない。(一・三)

それゆえに、それ(すなわち識)が虚妄なる分別であることが成立した。なんとなれば(識は)そのままに(真実として)あるのでもなく、またあらゆる点でないというのでもないからである。[なぜなら]それ(すなわち識)が滅尽することによって、解脱のあることが認められるからである。(一・四)[8]

世親釈を参照してこの二偈を解釈すればおおよそ以下の如くになるであろう。まず、虚妄分別が「虚妄」である所以は、四種の立ち現われが生じているそのままの形で、それを知る識が存在するわけではないこと、しかも、迷いが現実にあることから、識は錯誤したままで生じていることが知られること、の二点にある。前後の文脈から考えて、立ち現われ(十八界の分類にしたがえば、六境としての立ち現われ、五根としての立ち現われ、染汚意＝意根、六識)が「知られるもの」(所取 grāhya)、識が「知るもの」(能取 grāhaka)であるから、分別には必ず知られる姿として立ち現われる十八界とそれを知る識との両面が具わっていながら、それらがそれぞれ対象と知識として実在しているのではないことが「虚妄」である所以であると言いかえてもよいだろう。

つまりここでは、分別の基本的性格は自らが保持する世界像を所取として対象化し、自らを能取と位置づける働きと理解される。その働きによって知られる世界と知る知とが共に実在すると仮定されるに至るが、こういった二元論的世界像を構想する働き全体が虚妄なのである。『中辺分別論』一・五では、対象が「遍計所執性」(parikalpitasvabhāva, 構想されたもの)、虚妄分別が「依他起性」(paratantrasvabhāva, 他によるもの)、二取無(虚妄分別における、対象化された所取とそれを知る能取との欠如)が「円成実性」(pariniṣpannasvabhāva, 完全に成就されたもの)に配当され、分析的思惟と思惟された世界との関連が三性説の下で明白になっている。[9] 同様な考えは『唯識三十頌』第十七偈、第二十—二十一偈にも見出される。[10]『三十頌』においては、さまざまな言語表現の対象となっている仮説された存在を「自我(我)」と「諸存在(法)」とに二分し、これらを構想する知を「分別」と呼んでいる。また『摂大乗論』においては、虚妄分別としてまとめられる十一識(言語表現以前の直覚的表象)[11]が唯識を本質としながらも真実在でない対象が立ち現われるための依り所であるあり様が依他起相、対象が非実在であるにもかかわらず立ち現われるあり様が遍計所執相と述べられる。[12]

このように、初期唯識思想が完成する時代の基本的体系は、虚妄分別が様々な形象をもって立ち現われていることを依他起性、虚妄分別中に立ち現われている形象が言語表現を媒介として意味づけられることにより虚妄分別から独立して実在する対象と措定されて現われることを遍計所執性としている。全経験の実際が虚妄分別なのであるから、われわれの持つ世界像はつねに分析され解釈され再統一されることになる。虚妄分別が自らを意味づける働きをもち分析的である限り、意味づけられ分析されるものを対象化せざるをえないからである。[13]

したがって虚妄分別の対象化作用が否定されてはじめてわれわれは価値づけから自由になり、知られ

るものの範囲を超えた言明を行わなくなる筈である。それゆえ対象化作用をもつ虚妄分別のみの世界であることが「唯識」のすべてなのではない。対象化作用が働かない世界への移行があってはじめて対象化された世界が現われず、ひるがえって分別が分析的でなくなるようなあり方へと転化したあり方が「唯識」と言われなければならない。この過程は『中辺分別論』では「入無相方便相」として与えられている。すなわち、日常的な世界解釈である二元論を否定して、事実は単なる立ち現われであることがわかれば、客観的実在として対象化された世界像は消滅し、それが消滅することによって対象化作用を必然的に伴う分別も消滅する、という過程を経て、分別の世界が無分別の世界へ転換してはじめて「唯識」が安定するのである。(14)

2　所取と能取

『中辺分別論』においては、虚妄分別を中心として行われる「唯識」の説明は、所取と能取とが存在しないこと、すなわち二取空(dvayaśūnyatā)から説き起こされている。二取は、上述の如く虚妄分別中に立ち現われる十八界とそれを知る働きとを指すとも見られるし、実体化された客観的存在とそれの認識者として実体化された知識とも考えられる。また、認識の個々の場面においては所取はいわゆる六境、能取はいわゆる六識ととらえられる方が多い。この場合、後代では「青」と「青の知」を代表例とするのが常である。いずれにせよ、二取は依他起的にも遍計的にも立ち現われると考えることが可能である。(15)世親以前の唯識論書においては、大まかに言って二取は二通りに扱われる。第一には、虚妄分別中に立ち現われる様子を描写する場合の二取の扱いがあげられる。この場合には「立ち現われ」は直ちに立ち現われたものの実在性を指示するのではなく、むしろ立ち現われとしてのみ有意味であることが主張の

主眼となっている。つまり認識の構造は「所取能取の関係」であって、両者の立ち現われが知られる限りのものであることは否定されない。このとき、立ち現われた二取は依他起的にも遍計的にも扱われている。第二には入無相方便相における扱いがあげられる。この場合には所取は実体化された対象像を意味し、それの実在性の否定により、対応するもう一つの項、能取の実在性を否定する、という筋道が示される。「二取空」はこのどちらの場合にも言いうることであるが、いずれの場合も実体化された対象像とその認識とが欠如していることについての言明であると理解すればよいと考えられる。[16] すなわち、第一の場合における立ち現われの遍計的扱いと第二の場合においては、二元論的世界観が問題となっているのである。この事情は後代においても殆ど変わらない。例えばラトナーカラシャーンティは、二取の形象を持つ虚妄分別は依他起性であるが、それが知の外部と内部とに分けられて実体化される場合に遍計所執性となる、と考えている。[17] またダルマキールティは、「感官知が多数の原子の集合を対象とする」との考えが無形象知識論によっても有形象知識論によっても究極的には成り立たないことを証明するとき、原子の集合が保持する筈の大きさのある外形は知の外部にも内部にもありえないことを論じ、ついで内外にあるかの如くに見える二取の立ち現われは迷乱であって、一方が存在しなければ両方とも否定されるから二取空が真実である、と述べる。[18]

一方、依他起的に考えられる二取の例は長尾博士、竹村氏によって示される通りであるが、[15] 両氏とも『摂大乗論』を重視しておられる。[19]『摂大乗論』所知相分によれば、十一識(基本は十八界の立ち現われ)を中心に三性が説明される。十一識が(1)虚妄分別に包摂され、(2)立ち現われにすぎず(唯識)、(3)真実在ではない対象が現われる基体となっている、という三点が十一識の依他起としてのあり方であり、依他起のあり方を基盤として対象が客観的実在として現われることが遍計所執としてのあり方であり、

依他起のあり方において対象としての現われ方が完全に払拭されたことが円成実のあり方である、と述べられるから[20]、『摂大乗論』においては立ち現われは依他起的にも遍計的にも扱われ、しかも依他起的あり方の立ち現われ(唯識)が経験の基本的事実であるとされていることが知られる。また、同じ十一識は、三種のあり方によって唯識であると立論される。第一にはそれのみ(唯量)であること、すなわち立ち現われ以外の事態が存在しないことによって。第二には相(nimitta)と見(dṛṣṭi)とが具わっていること、すなわち、感覚与件(五境)と感覚(前五識)とが身体(五根)に具わっていることによって。第三には同時に多様な形象をもって生ずること、すなわち、十八界すべての立ち現われを相とし意識を見とする、経験の受容者としての意が生ずることによって[21]。第二、第三のあり方における相と見とは所取としての立ち現われと能取としての立ち現われと同一と見てよいから、『中辺分別論』一・三における二取は第三のあり方と対応する性格のものと見られる[22]。このことは、意識のみが判断力(構想力)を具えるとする次の所説からも予想される。すなわち、多様な形象が意識によって判断されている場合、多様な形象が判断され構想されていることと意識が判断し構想していることはいずれも事実と認められる。つまり依他起性である。しかし、構想されている形象が、執着され考察されることを通じて言動の対象へと転化してゆくとき、実体的なあり方をしていると誤認される。こうして外界に実在する客観的対象として現われた姿が遍計所執性である[23]。

要約すれば、『摂大乗論』においては、十一識が全体として虚妄分別にまとめられながらも、所取能取の観点からは感覚的経験としての感覚与件と感覚的認識の関係、および意識的経験としての概念化された全経験と意識の関係とに分けられ、しかも経験内容を客観的対象として措定する機能は意識にのみ認められている。

『唯識三十頌』の注釈家達の間には有相・無相の対立があったと伝えられる。『成唯識論』巻八によれば、安慧は認識内容を対象化する機能をもつ認識(能遍計)は迷いの世界のあらゆる心・心作用(八識及諸心所)であって、二取に似た形象をとって立ち現われる虚妄分別である、と主張し、虚妄分別は依他起性であるが二取の形象は遍計所執性である、と述べる。一方護法は、能遍計は意識と自我意識とに限られるとし、二取の形象も依他起性である、と述べる。[24]『摂大乗論』において明らかに主張された二通りの立ち現われ、認識の基本的事実としての相・見の立ち現われと言動の対象となる実体視された主観と客観の立ち現われとの区別が、護法においては強く意識されている。一方安慧にあっては認識全体の錯誤性が重視され、しかも『中辺分別論』第一章で述べられるように分別の虚妄性が立ち現われの錯誤性に帰せられる点が、二取の形象が遍計所執性に配される根拠となっているに違いない。

例えば目の前の机を見るとき、われわれには単なる感覚与件としての色彩が見えているばかりではなく「机」ということばで表現しうるものが立ち現われている。色彩の集合は意味のある一まとまりの存在として立ち現われているわけである。こういったわれわれの知覚体験を描写するにはどちらが適切かというのがこの対立の論点である。

安慧は、疑いえない認識の事実を虚妄分別であるとする伝統的解釈にしたがって、感覚的認識と概念的認識の本質的区別を認めない。彼にとってはどちらの場合にも意味づけられた立ち現われがあることが認識の根底的な事態である。色彩の集合が色彩として意味づけられていることも、概念的存在(「机」)として意味づけられていることも、共にありのままの認識の現われではなく、構想された姿をとっての現われに他ならない。したがって問題は虚妄分別が必ず構想された対象と作用として現われること、つまり遍計所執性としての二取の形象を保持している点にある。日常の知覚体験はそれゆえ錯誤している、

というのが彼の描写であって[25]、「二取空」をその中心的視座としていると見ればよいであろう。

護法は構想作用を意識と自我意識に限定する結果、机が見えるという知覚体験の描写は重層的にならざるをえない。感覚的経験としては色彩＝所取形象とそれを見る働き＝能取形象とが立ち現われる。意識的経験としては、感覚的経験を所取形象とし、意識を能取形象とする判断が立ち現われる。以上はすべて認識の事実であるから依他起性であるが、意識は知覚判断にとどまらず構想作用を働かせる結果、色彩または机は外界の存在、それを見る作用は内部の存在としての認識者(私)として執着されることになる。この執着された存在と私とが遍計所執性である[26]。以上の護法流の説明は「二取空」を全認識に関してうまく説明できない難点がある。護法の考え方の特色は、二取の形象を依他起性と認めることによって立ち現われをすべて認識と等価とした点にあると言えよう。その意味で正に所取能取の形象は所取分・能取分(相分・見分)なのである。

二取の形象は認識中の立ち現われである限り日常経験にあっては不可分の要素であるならば、形象と認識とは同一なのか異なるのかとの反省は避け難いものとなる。しかし、この反省は後期唯識派における有相派と無相派との対論で問題となることがらである。

3　形象真実論・形象虚偽論[27]

唯識派の立ち現われに関する理論はディグナーガ(陳那)とダルマキールティの認識論の整備により大きな影響を受ける。護法の考え方は陳那の影響を受けていると言われるが、『成唯識論』を見る限り、『摂大乗論』の影響の方が強いと思われる。ここでは後期唯識派をダルマキールティ以降の唯識派とする。

『中辺分別論』を中心に見られる「二取空」と『摂大乗論』や護法に見られる「二取の立ち現われの依他起的性格」とは、後期唯識思想においては一定の改正によってある程度調和しうるものであった。その改正とは、自己認識の理論の採用である。自己認識の理論は基本的には有形象知識論と変りがない。立ち現われている形象はすべて認識の所与であるから、形象が立ち現われていることは認識が形象を有していることと同義であるし、それを「認識がそれ自体を知る」と言いかえればそのまま自己認識の意味内容となる。この理論を唯識派の理論として提唱したのは陳那のようであり、前述の護法も彼の理論にしたがって相・見・自証・証自証の四分説をたてたと思える。陳那とダルマキールティにより完成したこの理論の影響は大きく、後期唯識派は彼らの説にしたがい、所取形象・能取形象・自己認識の三分により認識構造を説明する。この三分が独立した実在ではなく、あくまでも唯一の認識の事実に対してなされた論理的または概念的分析による説明にすぎないという点が重要である。(28)

したがって自己認識の理論を受け入れれば、あらゆる認識は本来二取空であることに対しては異論の余地がなくなるが、『摂大乗論』の考えはそのままの形では受け入れられない。しかし何らかの形象の立ち現われは事実としてありうるから、依他起的な立ち現われの考えについては必ずしも否定されるわけではないのである。

無相派である形象虚偽論者は、知の三分説は仮説であることから、いかなる場合にも疑いえない事実を自己認識に求め、認識領域中に現われるそのときどきの形象は疑いうるから虚偽なる性質にすぎないと考える。つまり形象が立ち現われることは認めても、それは自己認識と形象との一時的結合があるにすぎないのであって、ちょうど鏡像が実在性をもたぬ虚像にすぎない如く、一時的なみかけだけの形象は非実在であり、しかも一旦あらわれた形象が打ち消される例があること(貝殻を銀貨と見誤った場合

の例)により虚偽なるものである、と主張する。所取形象がこのように実在しないから所取形象の知である能取形象も実在せず、残るのは形象のない自己認識のみとなる。二取形象と自己認識とは分けられないが同一性もない。このような形象虚偽論者の立場は、自己認識の理論を除けば、初期唯識思想に忠実な安慧の考え方に近い。

有相派である形象真実論者は陳那とダルマキールティの知覚理論により多くを負うている。あらゆる認識は自己認識であることから二取の形象の実在性を否定する。彼らが真実在であるとする形象は、一瞬毎に現に立ち現われている形象であって、それが自己認識という全一なる認識そのものであると彼らは主張する。彼らにとって、形象から独立した自己認識は決して知られないから、形象とそれの知とは全く同一であって、認識があることは形象があることに他ならない。自己認識は一種の直観であるから形象が対象化されることはなく、それゆえ分析不可能な形象は立ち現われている通りに存在する。したがってあらゆる認識はそれ自体としては決して誤らない。

この考えはまた、直観(pratyakṣa=sākṣātkaraṇa)と判断とを峻別する陳那とダルマキールティの思想に忠実である。彼らによれば、直観とは概念的思惟作用を欠くものであって、感官知、意知覚、ヨーギンの知、自己認識が直観に含められる。この四種の直観はすべて「無分別知」であるから、あらゆる認識を虚妄分別と定義することはない。ただ凡人の認識の場合には必ず判断(vikalpa=adhyavasāya, 対象化作用を伴う概念的思惟)が後続して起こるとするのである。すなわち、凡人にあっては、直観の形象は判断の形象を生ぜしめ、判断の形象は構想された世界すなわち対象獲得行動の世界を要請する。判断は判断自体である判断の形象を自己認識する限りは錯誤していないが、形象として立ち現われていない「外界の実在物」を言動の対象として仮構する点で錯誤しているのであって、聖者にはこの仮構が

ない、というのが形象真実論者の主張である。この派にとっての二取空は、仮構された、したがって立ち現われていない外界の対象が本来存在していないことから判断が本来能取ではないことがあらわになって、形象のみの世界すなわち自己認識がありのままに現出することに他ならない。

以上、なぜわれわれが立ち現われをそのままに知ることができずそれに実在性を付与するのか、という問題を見てきた。この問題は三性説の観点からは依他起性が遍計所執性へと転化する過程であり、その転化の根拠は依他起性である虚妄分別がことばや概念操作により自らを対象化する機能に求められた。『摂大乗論』と陳那に始まる認識論の整備とが相まって、虚妄分別の対象化機能が全認識にあるとする説と意識もしくは判断にのみあるとする説が分かれ、いわゆる無相派と有相派へと分裂する。後期唯識派にあっては依他起性としての認識構造が中心問題となり、自己認識の理論を前提として、虚偽でありながらも立ち現われる二取形象と結びつく虚妄分別がわれわれの全経験の基礎にあるとする形象虚偽論と、現に立ち現われている形象の存在がわれわれの全経験の基礎にあるとする形象真実論とが、無相派・有相派の対立の発展形態としてインド唯識思想の掉尾を飾ることとなる。

4　アーラヤ識と潜在印象

『摂大乗論』所知相分においては、十一識が依他起性と呼ばれる最大の理由がアーラヤ識における三種の熏習である種子から生じていることに求められている。[29] われわれの現在の全経験である立ち現われは、これまでの経験の総体の影響によってアーラヤ識に蓄えられた潜在的な印象が原因となって生ずる、というわけである。同書所知依分は、大乗の菩薩が必ず知らねばならぬことがらの依り所であるアーラ

ヤ識中心の縁起説を説く。[30] ここではまず最初にアーラヤ識の教証をあげ、二つの特徴を示している。すなわち、次の二点である。

(1)アーラヤ識が無限の過去からの基因であって、あらゆる存在の依り所でありかつあらゆる存在のうちに内蔵されていること

(2)したがって、あらゆる生存(迷い)の根拠ともなり、涅槃(悟り)の根拠ともなること

同所知依分の最後では、異熟識としてのアーラヤ識が善とも不善とも矛盾しないから無記(善でも悪でもない)であり、かつ解脱への妨げとならないものであると規定されている。アーラヤ識はまずもって迷いを成り立たせている依り所であると同時に悟りの因子(聞熏習の種子)が共存する場としての意味をもつ。[31]

アーラヤ識が全経験をひき起こす基因であることは上記(1)の特徴で示される。この特徴は詳しくは①一切の種子(過去の経験の結果でありしかも未来の経験のすべてをひき起こす能力)を保持する認識(一切種子識)、②感覚機能を統合し、有機的存在を保持し統一する認識(アーダーナ識)、③過去の善悪の行為の影響力によって成熟する、善でも悪でもない果報としての識(異熟識)の三面から考察される。[32] ①と③とによって、アーラヤ識が無限の過去からの全経験の結果でありながらも次の経験をひき起こす面が述べられ、②によって全経験を統合してひきうける人格としての面、②と③とによって時間の流れの中にあること、特に輪廻転生をする側面が述べられる。つまりアーラヤ識は、一瞬毎に日常経験をひき起こす能力と経験から与えられる影響力とを保持することにより経験を統合して過去から現在、未来へと連続する場なのである。

全経験が虚妄分別の生起であるとの点から見れば、経験の場としてのアーラヤ識と意識される経験と

が同時に存在し、相互が原因となって相互を生ぜしめる関係もしくは互いに支えあう関係は、意識に立ち現われる種々の姿がものの本性として弁別されてゆく過程である。一方、全経験が虚妄分別の汚染された面を示すという点から見れば、生存のあり方に応じて自己存在が好ましいとか好ましくないとか価値判断される過程である。そのどちらもがアーラヤ識を基盤として行われる日常経験のあり様である。(33)

先にも述べたように十一識は三種の種子から生ずるとされる。三種とは名言熏習種子(みょうごん)、我見熏習種子、有支(うし)熏習種子をいい、十八界の立ち現われはすべて名言熏習種子から生ずるとされている。(34)われわれの日常経験は過去に行った体験を受容する仕方に枠づけられて生ずるわけだが、その受容の仕方とは対象を概念的に判断して実在性を設定する仕方なのである。すなわち十八界の立ち現われが虚妄分別である所以は、アーラヤ識中の名言熏習種子から生ずることにあった。したがって『唯識三十頌』において名言熏習種子が二取習気と呼ばれるのも分別が依他起性であるという規定と対応するのである。このような経験的認識とアーラヤ識との相互交渉を識転変という概念で説明したのが『唯識三十頌』であるが、これに関する論究は本講座第一〇巻(横山紘一「意識の構造」)でなされるであろう。

後期唯識思想における形象虚偽論はおおむね以上の説明を受け入れている。(35)形象真実論では前述のように直観と判断(分別)を峻別し、判断については無限の過去から積み重ねられた潜在印象(習気)の影響下にあって外界の対象を構想すると述べるが、その習気がどこに保持されているかは明白でない。ダルマキールティは等無間縁に外界の対象を構想する習気があると考え、(36)同じように感官知の形象を確認する場合も等無間縁に内在する習気が原因となると考えているようである。(37)要するに、無分別である直観については不明であるが、直観に後続する知覚判断と概念知とは直前の認識が与える影響力(習気)に覚醒されて起こると考えているのである。(38)この考えは八識を説かない『唯識二十論』『観所縁論』の考え

をくむものであろう。[39]

5　その他の問題

以上、唯識思想の特徴を、立ち現われが経験されるすべてであるとの観点から、唯識無境、虚妄分別、三性、二取空、二取形象、自己認識、アーラヤ識、熏習(習気、種子)をとりあげて粗描した。他に、染汚意(アーラヤ識を対象として生ずる根源的自我意識)、心所、他人(他心)の存在と共通認識、修行道、仏智、仏身など論ずべき点は多いが、これらは本講座の「インド仏教思想の特質」を扱う諸論文においてある程度論じられるであろうからここでは扱わない。唯識の教えは仏陀達の認識領域であり、また、円成実性が見られない限り依他起性も見られることはない、という世親の重いメッセージを伝えて本稿を終える。

(1)「唯識」の原語、その意味については、服部正明・上山春平『仏教の思想4　認識と超越〈唯識〉』角川書店、一九七〇年、二六―二七頁、勝呂信静「唯識説の体系の成立」『講座大乗仏教8』春秋社、一九八二年、八八―九九頁、横山紘一『唯識の哲学』(サーラ叢書23)、平楽寺書店、一九七九年、一四―一八頁参照。

(2) 詳しくは、梶山雄一『仏教における存在と知識』紀伊國屋書店、一九八三年、viii―xi頁、xiv頁、六―二〇頁、四三―五〇頁を見よ。

(3) 梶山雄一博士の解説による。『大乗仏典15　世親論集』中央公論社、一九七六年、四二二―四二三頁。また、同書二一一―二一二頁、服部・上山、前掲書、一四七―一四九頁、横山、前掲書、五四―五七頁及び同注(4)、長尾雅人『摂大乗論　和訳と注解　上』講談社、一九八二年、三一五―三二二頁、同『摂大乗論　和訳と注解　下』講談社、一九八七年、二八二―二八七頁などを参照。

(4) 山口益「唯識二十論の原典解釈」『世親唯識の原典解明』法蔵館、一九五三年、七〇―一〇八頁。梶山雄

一訳「唯識二十論」『大乗仏典15　世親論集』一七―二二頁。

(5) 梶山訳「唯識二十論」二五頁、長尾『摂大乗論 上』二八六―二八七頁参照。服部・上山、前掲書、六五―六六頁参照。

(6) 戸崎宏正『仏教認識論の研究』下巻、大東出版社、一九八五年、五六―七〇頁、一〇一―一〇三頁。服部・上山、前掲書、九六―九八頁参照。

(7) 高崎直道「瑜伽行派の形成」『講座大乗仏教8』一六―一八頁及び同注(34)、勝呂、前掲論文、八七頁、九二―九三頁参照。

(8) 長尾雅人博士訳による(『大乗仏典15　世親論集』二二一―二二三頁)。ただし「(なぜなら)」は筆者が補った。

(9) 同上書、二二四頁。なお同書注(12)―(14)(三八二―三八三頁)もあわせて参照されたい。

(10) 荒牧典俊訳「唯識三十論」『大乗仏典15』一三六―一三九頁、一五八―一六三頁。なお同書注(13)(三七四―三七九頁)もあわせて参照されたい。ここには三性説の意味と歴史的展開とが詳述されている。

(11) 勝呂、前掲論文、九四頁。同論文では vijñapti を prajñapti と対比してこのように説明される。

(12) 長尾『摂大乗論 上』二七五―二八三頁。勝呂、前掲論文、九三―九五頁。

(13) 長尾、同上書、二八八―二九二頁、同「転換の論理」『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、二五〇頁参照。

(14) 入無相方便相――十地の実践が唯識派の修行道の中核となる点については、早島理「唯識の実践」『講座大乗仏教8』一四五―一七六頁を参照されたい。入無相方便相については、他に、高崎「瑜伽行派の形成」四〇頁の注(58)参照。『摂大乗論』における所説の意味づけについては、勝呂、前掲論文、九四―九五頁、長尾『摂大乗論 下』四八―五一頁参照。

(15) 長尾雅人「唯識の基盤としての三性説」『中観と唯識』四七一―四七三頁、四七六―四七九頁、四八三―四八七頁、竹村牧男「地論宗・摂論宗・法相宗」『講座大乗仏教8』二八四―二八七頁、同『唯識の構造』春秋社、一九八五年、五二―五九頁参照。

(16) 長尾、同上論文、四七七―四七八頁、四八六頁。

(17) 拙稿「無相唯識と有相唯識」『講座大乗仏教8』一九三頁、一九五―一九六頁。

(18) 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社、一九七九年、三〇九―三一五頁。

(19) 長尾「唯識の基盤としての三性説」四七三頁、四九一―四九二頁。竹村、前掲論文、二八六頁、竹村、前掲書、五五―五六頁。なお、『摂大乗論』の思想史上の位置については、勝呂、前掲論文、八〇―八二頁、一〇八―一〇九頁、及び長尾『摂大乗論 上』序論を参照されたい。

(20) 勝呂、同上論文、九五―九六頁。長尾『摂大乗論 上』二七五―二八五頁。なお、三性の異同を論ずる箇所に関して「全一なる依他起の世界が、そのまま純粋に依他的・縁起的に考えられ把握される立場・観点があり、その立場・観点が推移して、全一なる世界が、挙体遍計所執性となることもあり、逆にそのまま円成実性であるとの観点もある。そこには凡夫の立場(遍計所執性)から、聖者の立場(円成実性)への転換があり、この立場の転換を可能にする根底として、世界は依他・縁起であるとの立場がある。この転換性・互換性が三性説の特色なのであり」云々の解説が長尾博士によりなされている(長尾、同上書、三三三―三三七頁参照)。

(21) 長尾、同上書、三〇三―三〇七頁、二七九―二八〇頁、二八四―二八五頁。勝呂、前掲論文、九七―九八頁。「意界の相」は、長尾、三〇七頁(注4)及び三一三―三一四頁によれば意根と意識を除く十六界、勝呂、九八頁によれば意根を除く五根と六境の十一界となる。筆者は「意識こそは分別構想するものである。……それは(意識)自らのことばによる熏習を種子として生じ、またあらゆる表象のことばによる熏習を種子として生じている。それ故にそれは無限に種々の形相のある分別として起るのであって……」(長尾、同上書、三二八頁)とあるうち、「あらゆる表象」とは十一識を指すと解して、ここでは一応「相」を十八界とした。特定の分別において、その分別の当体たる意識と意根とは相から除かれることは言うまでもない。竹村、前掲書、五五頁参照。

(22) 長尾、同上書、三〇七―三一五頁参照。

(23) 同上書、三二八―三三二頁。竹村、前掲書、六六―六七頁。

(24) 『新導成唯識論』法隆寺、一九七二年、第三版、巻八、二八―三一頁。

(25) 長尾「唯識の基盤としての三性説」四七一頁、四七七―四七八頁、四八六頁。前掲拙稿、一九五頁。

(26) 前掲拙稿、一九七―一九八頁。

(27) この項については、前掲拙稿及び、梶山『仏教における存在と知識』xvii—xix頁、六九—七四頁、同「中観思想の歴史と文献」『講座大乗仏教7』春秋社、一九八二年、五一—五四頁、五八—五九頁参照。

(28) 陳那の説については、桂紹隆「ディグナーガの認識論と論理学」『講座大乗仏教9』春秋社、一九八四年、一〇九—一一一頁参照。ダルマキールティの説については、戸崎宏正「ダルマキールティの認識論」同上書、一七四—一七九頁、及び同『仏教認識論の研究』下巻、四〇—四一頁参照。

(29) 長尾『摂大乗論 上』二七六—二七九頁、三二三—三二四頁、三三三頁、三三七頁など。なお、アーラヤ識の先駆思想については、勝又俊教『佛教における心識説の研究』山喜房仏書林、一九六一年、五一五—五五頁に詳しい。唯識思想史上の『摂大乗論』所説のアーラヤ識については、同書、五六〇—五六八頁、長尾、前掲書、一七—二二頁参照。また、勝呂、前掲論文、一〇五—一〇九頁においては、特にアーラヤ識の迷悟に対する「中性的性格」を明らかにした書として『摂大乗論』があげられている。如来蔵思想との関連については、高崎直道「如来蔵とアーラヤ識——唯識説との交渉」『講座大乗仏教6』春秋社、一九八二年、を見よ。

(30) 長尾、同上書、六二—七五頁。

(31) 同上書、七五—八一頁及び二七〇—二七一頁。また、同書、二一四—二三一頁参照。聞熏習については、他に、同『摂大乗論 下』二七—二八頁、二四九—二五〇頁、三〇三—三〇六頁参照。他に、横山、前掲書、一四五—一四七頁、竹村、前掲書、一五三—一五八頁参照。

(32) 長尾『摂大乗論 上』七九—八九頁、一〇六—一一一頁、一三三—一三五頁、一四一—一五六頁。荒牧訳「唯識三十論」五二頁、一四〇—一四四頁。

(33) 長尾、同上書、一四八—一五一頁。

(34) 同上書、二七六頁、二八四—二八五頁。名言熏習とは「外面的な言語や文字だけでなく、内面的な思弁、認識、判断を含み、概念によって対象を分別し、対象によって概念を設定することが、無限の過去以来、アーラヤ識に熏じつけられていることをいう」(同書二五二頁)。他の二種の熏習についても同書二五二頁を見よ。また、同書二六六頁参照。名言熏習種子(名言習気、名言種子)があらゆる種子を指すことについては、横山、前掲書、一四一—一四五頁、竹村、前掲書、一二七—一三〇頁参照。

(35) 前掲拙稿、一八七―一八八頁。
(36) 戸崎『仏教認識論の研究』下巻、一五―二五頁及び同注(43)(44)(60)参照。
(37) 同上書、七三―七九頁。
(38) 戸崎「ダルマキールティの認識論」一六三頁参照。
(39) 『大乗仏典15　世親論集』四二六―四二七頁参照。

5 論理学派

桂 紹隆

はじめに

1 インド論理学の起源

インドでは早くから論理的思弁が発達し、正統バラモン教系の六派哲学にせよ、異端に属する仏教やジャイナ教にせよ、学派として確立されたインド哲学の諸体系は、それぞれ認識論を含む広義の論理学を備えている。インドにおける論理的思弁の発達を考えるためには、論争のための諸規則を考察する討論術と、確実な認識手段とは何かを追求する認識論という二つの伝統を考慮しなければならない。

討論術の伝統の最古層として、カウティリヤ(前四世紀)の『実利論』最終章に列挙される学術書解釈のための三十二の術語(タントラ・ユクティ)を挙げる事が出来る。如何なる学問体系にも共通の術語を整理しようという傾向は『チャラカ本集』(後二世紀前半)に引き継がれる。同書にはさらに十五種の論争上「敗北する立場」など当時の討論術の規則が整理されている。「主張」「理由」「喩例」「適合」「結

論」の五支からなる論証形式を発達させたのは、討論術の伝統であろう。インド哲学諸派は種々の認識手段を認めたが、最もスタンダードな「知覚」「推理」「比定」「証言」が『チャラカ本集』に見いだされる事は、認識論的考察がかなり古くから討論術の一部に組み込まれていた事を示唆する。しかし、最初の論理学専門書であるニヤーヤ学派の『正理経』(後三世紀後半)では、いまだ認識論と討論術の組織的統合に成功しているとはいえない。

『正理経』に代表される当時のインド論理学は、中観派の祖ナーガールジュナ(一五〇―二五〇年頃)によって徹底的に批判された。彼の『ヴァイダリヤ論』はニヤーヤ学派の十六原理を逐一批判するが、『廻諍論』や『方便心論』にも見られる「帰謬法」を駆使している。ナーガールジュナの多彩な帰謬法を『正理経』は二十四種の「誤った論難」という原理の下に記録し、彼一流の「論詰」に敗れないよう論理学者達の注意を喚起している。帰謬法は討論術の伝統ではついに積極的な評価を得られず、せいぜい論証の補助手段として用いられたに過ぎない。

一方、認識論の伝統の形成に力があったのはヴァイシェーシカ学派の『勝論経』(後一―二世紀)とサーンキャ学派の『六十科論』(後四世紀)である。ヴァイシェーシカ学派は確実な認識手段として知覚と推理のみを認め、『ヴェーダ』の証言の絶対的な権威を主張するミーマーンサー学派と激しく論争した。当時のヴァイシェーシカ学派は五支からなる論証式ではなく「消去法」と呼ばれる間接論証を用いている。他方、『六十科論』は、五支からなる直接論証とともに、帰謬法と消去法からなる間接論証を用いている。討論術の伝統では推理の種類を列挙するに過ぎないが、『勝論経』や『六十科論』には推理の基盤として「因果関係」など複数の関係が言及されるのが注意される。

2　仏教論理学派

仏教における討論術の伝統は、ブッダ在世当時の六十二の異説を記録した初期経典『梵網経』に見られる様々な論議形式や、アビダルマ論書の『論事』(前三世紀)・『識身足論』(前二世紀)に記録されている整然と形式化された論争に、その起源を見いだす事が出来る。ナーガールジュナの強烈な反論理学的主張にもかかわらず、『解深密経』(四世紀後半)や『瑜伽師地論』(四―五世紀)等の初期唯識派の経典・論書には『正理経』や『六十科論』の論理学の影響が見られる。唯識思想の組織化・体系化に成功したアサンガ(三九五―四七〇年頃)・ヴァスバンドゥ(四〇〇―四八〇年頃)両兄弟は、仏教論理学の形成にも大きな役割を果たした。特に、ヴァスバンドゥは『論軌』『論式』『論心』という討論術の綱要書三部作を著わして、ディグナーガ(四八〇―五四〇年頃)による仏教論理学組織化への道を切り開いている。

ディグナーガは仏教論理学の体系化を通じて、インド論理学に新風を吹き込み、後代の論理学者達に大きな影響を与えた。晩年の主著『集量論』は、次の六章から構成される。

第一章　知覚論　第二章　推理論　第三章　論証論
第四章　喩例論　第五章　アポーハ論　第六章　誤難論

ここに至ってインド論理学の二つの伝統は、初めて組織的に統合された。ディグナーガは知覚と推理の二種の認識手段しか認めないが、両者は『集量論』第一・第二章に論じられる。彼は認識を「手段」「対象」「結果」の三契機によって分析し、全ての認識は「自己認識」であると結論づける。知覚を概念化作用を伴わぬものと定義し、推理他から峻別した。推理の基盤には、ヴァイシェーシカ学派等の素朴な関係概念の代わりに「遍充関係」(vyāpti)と定義される二項間の論理的必然性を置いた。一方、討

論術の系譜に属す論証を「他者のための推理」と定義し、認識論の一部に有機的に取り込んだ。さらに、伝統的な五支の論証式に代わって主張・理由・喩例の三支からなる論証式を採用する。これらの論証形式に関わる諸問題は『集量論』第三・第四章で詳細に扱われる。他方、ナーガールジュナに端を発する「誤った論難」は、第六章でより論理的に処理されている。第五章で紹介されるアポーハ論は、推理知と言語知の統一理論であり、ディグナーガ論理学の最大の特色である。同章では、他派の認める証言などは推理に含まれると結論づけられている。

ディグナーガ以降、仏教徒の間にはダルマキールティ(六〇〇―六六〇年頃)を始めとする優れた論理学者が輩出し、インド仏教の最後期に属すモークシャーカラグプタ(一〇―一一世紀)等に至るまで、仏教論理学の伝統は継承され、錬磨されていった。ディグナーガに始まる一群の仏教論理学者達に「仏教論理学・認識論学派」という名前を与えたのは、現代における最大の仏教論理学研究者であった故フラウワルナー博士である。しかし、「論理学派」という独立の学派がインドの仏教徒の間で認知されていた訳ではない。ディグナーガやダルマキールティは、世俗的には経量部、勝義的には唯識派の思想を拠り所としたが、中観派にも共感を寄せていたと思われる。ディグナーガ系の論理学者だけでなく、中観派のバーヴァヴィヴェーカ(五〇〇―五七〇年頃)やチャンドラキールティ(六〇〇―六五〇年頃)等をも含めた多彩な論客達の著作から、学派的相違から独立の「仏教論理学」を抽出し得るか否かは今後の課題である。

近年わが国でも仏教論理学の研究は盛んであり、研究書だけでなく優れた啓蒙書も著わされている。[1] 従って、限られた紙数で仏教論理学派の思想体系を記述しようとするのは必ずしも有意義ではない。それ故、本稿では仏教論理学の中核を占める「証因の三相説」に的をしぼって、その歴史を辿り、仏教論

理学の性格の変遷を明らかにしたい。(2)

一　ディグナーガ以前の「証因の三相説」

最初期のインドの論証式の例として、『チャラカ本集』に次のものが見られる。

【主張】「神我は常住である。」
【理由】「人為的に作られたものではないから。」
【喩例】「虚空のように。」
【適合】「虚空が人為的に作られたものではなく、かつ常住であるように、神我もそうである。」
【結論】「従って、神我は常住である。」

このような論証式の「理由」の当否が検討され始めた時、討論術の伝統は新たに論理学への道を一歩踏みだしたのである。最初に、元来「敗北する立場」の一部に過ぎなかった「問題相似」等の「疑似理由」が、特に取り出して考察された。不当な理由の考察は「正当な理由とは何か」という問いを引き起こし、ひいては正しい理由(論証因)の満足させるべき条件の吟味へと発展したのである。

1　『順中論』、随伴と排除

誰が最初に正しい証因の満足させるべき条件を定式化したかは不明であるが、現存する資料の中で正しい証因の三条件(三相)に言及する最古のものは、アサンガの『順中論』である。彼の論敵のサーンキヤ学派は、同派の説く現象世界の「根本原因」を証明する際に、「若耶須摩(にゃしゅま)論師」の証因の三相説を援

用している。それは次のように定式化され、論証式の例も挙げられる。[3]

F1 「(証因が)朋中の法であり、相対朋に無であり、自朋に成ずること。」

【主張】「声は無常である。」

【理由】「作られたものであるから。(中略)」

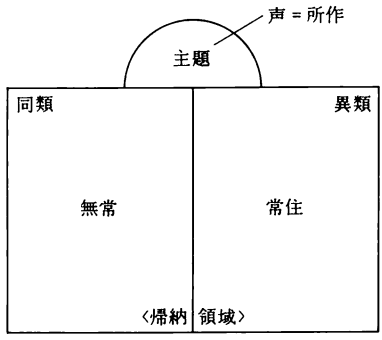
【喩例】「もしものが作られたものであるなら、皆無常である。例えば、瓶等の如し。」

【適合】「声もまたそのようである。」

【結論】「作られたものであるから、声は無常である。(後略)」

アサンガ自身は証因の三相説を承認せず、『順中論』で特に説明はしないが、後代の説を参照すると、F(フォーミュラ)1は次のように解釈出来る。右の論証式の理由命題に見られる証因「作られたものであること」(所作性)が「声は無常である」という主張を論証するためには、三つの条件を満足させねばならない。すなわち、所作性は①主張命題の主題(朋 *pakṣa)である「声」の属性であり、②その主題と対立する常住なものの集まり(相対朋 *parapakṣa)には存在せず、③主題自身と同じ無常なものの集まり(自朋 *svapakṣa)に存在する必要がある。これらは後に①「主題所属性」(pakṣadharmatā)、②「(異類からの)排除」(vyatireka)、③「(同類への)随伴」(anvaya)と呼ばれる。『チャラカ本集』の論証式との相違は、喩例命題に「もしものが作られたものであるなら、皆無常である」という一種の全称肯定命題が付記される点にある。これが後にディグナーガによって「遍充関係」と呼ばれ、推理・論証の成立基盤とされたのである。

三条件をさらに説明しよう。①声が作られたものでなければ、目下の論証は成立しないから、所作性という証因は主題である声の属性でなければならない。②常住なものの中に一つでも作られたものがあ



（図1）

れば、「作られたものは、皆無常である」とは言えないから、主題と対立するものの集まりに証因が存在してはならない。③無常なものの中に一つでも作られたものがなければ、「作られたものは、皆無常である」とは言えないから、主題の同類に証因が存在しなければならない。

ここで行われている論証は、明らかに我々が「帰納的論証」と呼ぶものである。目下の論証の主題（声）に関して論証されようとしている属性（所証）である「無常性」の有無に従って、経験世界は無常なものの集合（同類 sapakṣa）と常住なものの集合（異類 vi-pakṣa）に二分される。換言すると、同類は肯定的実例の集合、異類は否定的実例の集合である。証因（所作性）が同類に見いだされ（anvaya）、異類には見いだされない（vyatireka）時、同類と異類とからなる「帰納領域」において「作られたものであれば、皆無常である」という一般法則が成立する。帰納領域の外にある目下の主題（声）にこの法則を適用すると「声は無常である」という結論が得られるのである（図1）。

「同類への随伴」（a→b）と「異類からの排除」（-a→-b）と定義される anvaya と vyatireka は、インドで二項間の関係発見法として用いられた帰納法の原理であり[4]、J・S・ミルの「一致法」と「差異法」にほぼ対応する。例えば、火と煙との間の因果関係は、「火がある所には煙があり（anvaya）、火のない所には煙はない（vyatireka）」という観察から帰納される。そもそも、随伴と排除を用いて因果関係を考察したのは、ブッダである。初期経典中の「十二縁起」の記述に、次のようなものがある[5]。

何があるとき何があり、何が生起することにより何が生起するか。……無明があるとき諸行があり、諸行があるとき識があり、……。何がないとき何がなく、何が止滅することにより何が止滅するか。……無明がないとき諸行がなく、諸行がないとき識がなく、……。

このような因果関係の考察は、次のような縁起の定形句として一般的に表現される。

これがあるときかれがあり、これが生起することによりかれが生起する。

これがないときかれがなく、これが止滅することによりかれが止滅する。

『勝義空経』において「諸法に関するきまり」と呼ばれるこの定形句ほど、随伴と排除の原理を見事に定式化したものはない。

証因の三相のうち第二・第三相を満足させる証因は、随伴と排除という帰納原理に基づき、その対象である所証との間に「能知と所知の関係」を持つ事が確認される。そして、この証因が第一相を満足させれば、その「能知と所知の関係」を当該主題へ適用する事が出来るのである。

ところで、証因の三相説を唱えたとされる「若耶須摩論師」が一体誰であったかは未解決の問題である。ニャーヤ学派もしくは、彼らに近い論理学者という説が有力ではあるが、同派のヴァーツヤーヤナ(五世紀)でさえも同説に言及しないことや、主として仏教論理学者がこの説を育てていったことを考慮すると、むしろ仏教徒もしくは、彼らに近い論理学者と考える方が適切であろう。

2 『如実論』とヴァスバンドゥ

『順中論』の次に証因の三相説に言及するのは、ヴァスバンドゥに帰せられるが作者不詳の仏教論理学書『如実論』である。同書は一部しか現存しないが、その挙げる論証式の喩例が「換質換位」の原則

を守っていることからもかなり高水準の論理学を伝えていたものと想像される。『如実論』の三相の定式は次のようである。

F2 「〔証因が〕根本(＝主題)の法であり、同類に包摂され、異類から相離すること。」

第二相と第三相の順序が入れ替わっている点を除けば、『順中論』の定式と違いはない。以後『如実論』の順序が一般的に採用されていく。アサンガと違い『如実論』の作者は、証因の三相説に基づいて彼の論理学を構築している。

勿論、ヴァスバンドゥは証因の三相説を承知している。例えば、ニヤーヤ学派のウッディヨータカラ(五五〇―六一〇年頃)の伝える『論式』の引用には、『如実論』と酷似する三相の定式が見られる。

F3 「〔証因とは〕主張の主題の属性であり、同類に成立し、異類に存在しないものである。」

ヴァスバンドゥの最大の貢献は、証因と所証の間に「不可離の関係」(avinābhāva)が必要であると明言し、その関係を喩例命題において明示したことであろう。彼の初期の作品である『倶舎論』第九章には、随伴と排除を巧みに用いた推理の例が挙げられている。(6)

原因xが存在し、別の原因yが存在しないとき、結果zは存在しないが、yがあるとき、zは存在することが経験される。例えば、〔畑や水等があっても、種がなければ出て来ない〕芽の如し。光が到達した対象が存在し、注意集中という原因も存在するとき、目の不自由な人・耳の不自由な人はその対象を把捉しないが、そうでない人々はそれを把捉することが経験される。従って、その場合もまた、別の原因の有無が決定される。そして、その別の原因が〔目や耳等の〕感官である。〔だから、直接知覚されないが、五感官は存在する。〕

目や耳の不自由な人々には対象が把捉されず(vyatireka)、目や耳の健全な人々には対象が把捉される

(anvaya)ということから、対象把捉という結果の原因として感官の存在が推理されている。資料不足のために多くを語ることは出来ないが、ヴァスバンドゥは傑出した論理学者であったに違いない。彼の提起した多くの独創的な理論を体系化したのがディグナーガであった。

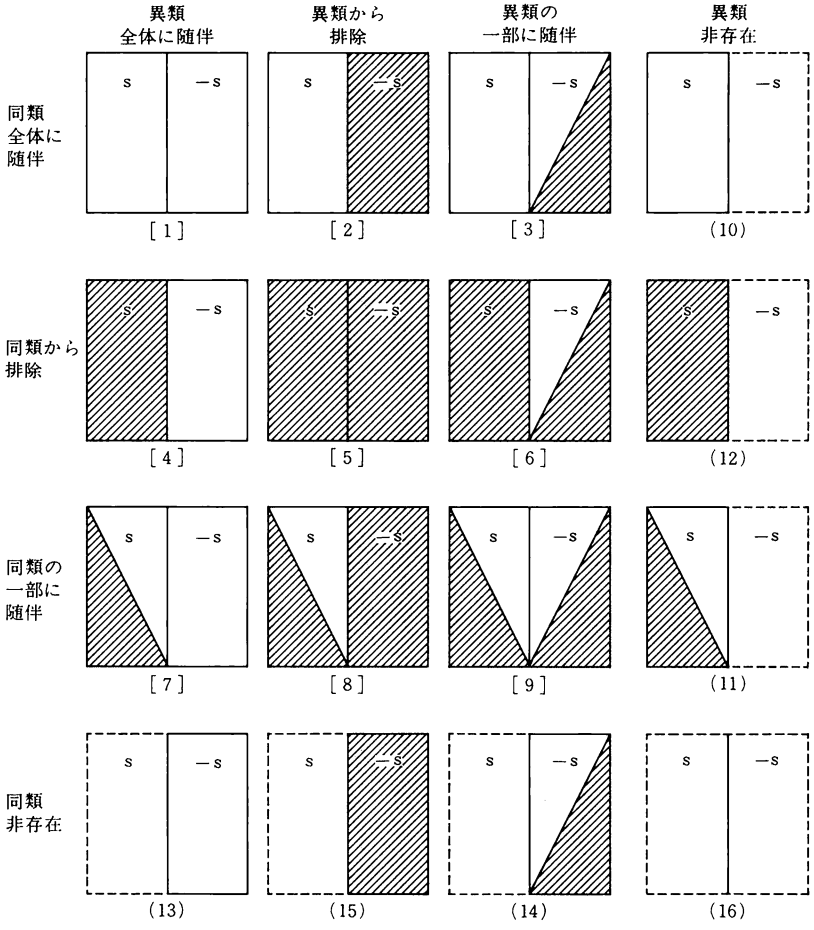
二　ディグナーガの「証因の三相説」

1　九句因説

ディグナーガの最初の論理学的な貢献は、初期の『因輪論』に登場する「九句因説」である。九句因とは、証因が帰納領域に随伴し、排除される在り様を枚挙しようとディグナーガが努めた結果である。証因が同類の全体に随伴するか、全く排除されるか、一部に随伴するか、同様に異類の全体に随伴するか、全く排除されるか、一部に随伴するかという視点から考慮すると、九つの組み合わせが可能である。さらに、同類、異類が全く存在しない場合を考慮して、後に十六組の完全枚挙に成功したのは、ウッディヨータカラであった。その全てをジロン＝ラヴのモデルに従って図示する(図2)[7]。帰納領域は所証の有無に従って同類(s)と異類(-s)に二分される。斜線部には、証因は排除され存在しない。破線部は、同類もしくは異類がまったく存在しない場合である。

『因輪論』が考察する九句因を含む論証式をすべて挙げる(図3)。九句因の第一は「認識対象性」であるが、この証因は同類(常住なもの、例えば虚空)の全体にも、異類(無常なもの、例えば瓶)の全体にも見られる。従って、声が認識されるからといって、常住であるとも、無常であるとも確定することは

ディグナーガの九句因とウッディヨータカラの十六句因



[1]～[9]がディグナーガの九句因，(10)～(16)はウッディヨータカラの十六句因の番号

（図2）

[九句因論証式1] [主張] 声は常住である. [理由] 認識対象であるから. [喩例] 虚空の如し，瓶の如し.	[九句因論証式2] 声は無常である. 作られたものであるから. 瓶の如し，虚空の如し.	[九句因論証式3] 声は努力の所産である. 無常であるから. 瓶と稲妻の如し，虚空の如し.
[九句因論証式4] [主張] 声は常住である. [理由] 作られたものであるから. [喩例] 虚空の如し，瓶の如し.	[九句因論証式5] 声は常住である. 聞かれるものであるから. 虚空の如し，瓶の如し.	[九句因論証式6] 声は常住である. 努力の所産であるから. 虚空の如し，瓶と稲妻の如し.
[九句因論証式7] [主張] 声は努力の所産ではない. [理由] 無常であるから. [喩例] 稲妻と虚空の如し，瓶の如し.	[九句因論証式8] 声は無常である. 努力の所産であるから. 瓶と稲妻の如し，虚空の如し.	[九句因論証式9] 声は常住である. 形態をもたないから. 虚空と極微の如し，運動と瓶の如し.

(図3)

できない。九句因の第三・第七・第九も同様に証因が同類にも異類にも見られるから、「不定」と呼ばれる疑似証因に分類される。これらの疑似証因は「同類への随伴」という証因の第二相を満足させるが、「異類からの排除」という第三相を満足させていない。

九句因の第五の「聞かれるものであること」は、主題である声特有の性質であるから、同類(常住なもの)にも、異類(無常なもの)にも全く見られない。従って、声の常住性を確定することは出来ない。これは証因の第三相は満足させるが、第二相を満足させない「不共不定」と呼ばれる疑似証因である。

九句因の第四の「所作性」は、同類(常住なもの)には見られず、異類(無常なもの)の全体に見られるから、主張と反対の「声は無常である」という命題を証明してしまう。九句因の第六とともに証因の第二・第三相をともに満足させず、主張と「相容れない」疑似証因である。

九句因のうち残された第二・第八が正しい証因である。両証因は同類の全体もしくは一部に存在し、異類

からは排除されるから、証因の第二・第三相をともに満足させている。このように見て来ると、九句因は妥当な論証因を探しだすための一種のチェックリストであると言える。妥当性の基準は、証因の三相のうちの第二・第三相である。ところで、九句因の第二・第八が正しい証因とされるということは、帰納領域において証因は同類の少なくとも一部に存在し、異類からは完全に排除されることを意味する。従って、証因が同類に包摂され、遍充されるという関係が成立するはずである。『因輪論』では想像されるだけに過ぎない遍充関係の理論は、『集量論』において完成される。

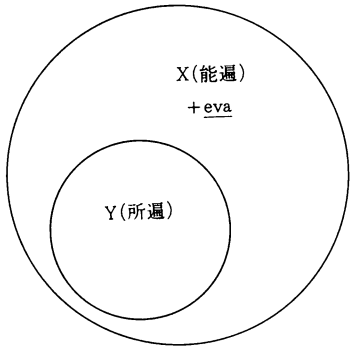
2　三相説、限定詞の導入による遍充関係の確立

ディグナーガは『集量論』第二章第五偈で、論証における証因と対応する、推理のための目印である証相の三相を次のように定式化する。[8]

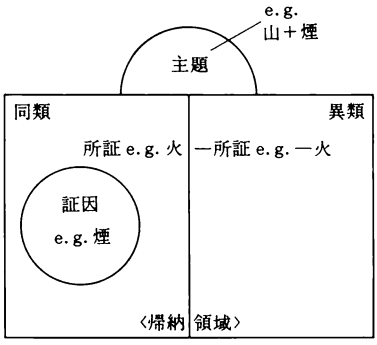
F4　「(正しい証相は)推理の対象とその同類に存在し、それらの非存在(＝異類)には非存在である。」

「推理の対象」とは論証の主題に対応するものであり、ディグナーガの三相の定式も『如実論』と異ならない。彼は同偈に対する自注で「同類における存在」とは「同類の全体もしくは一部に証相が存在する」を意味すると解説する。同類の全体に存在する証因が九句因の第二、同類の一部に存在する証因が同第八に相当することは言うまでもない。

ディグナーガはさらに、この第二相は「同類に必ず存在する」(tattulye sadbhāva *eva*)ではなく、「同類にのみ存在する」(tattulya *eva* sadbhāvaḥ)と「同類」(tattulya)という語に限定詞 eva を付けて理解すべきであると言う。このような限定詞の用法は、パーニニ派の文法学において育まれて来たものである。



(図4)



(図5)

例えば、ヴィヤーディに帰せられるある解釈規則は「evaが用いられる場合、それが付加されない語句が限定を受ける」と言う。XとY二語からなる文章において、Xに限定詞が付けば、XはYを限定する。つまり、Xの領域はYの領域を包摂するのである。この場合、Xを「能遍」、Yを「所遍」と呼ぶ(図4)。

ディグナーガは、九句因のリストで確かめられた二つの正しい証因が帰納領域に占める位置、すなわち証因が同類に包摂される関係を三相の定式において正確に表現するために、文法家の限定詞の用法を利用したのである。同類とは所証の既知の存在領域に他ならないから、所証(例えば、火)が能遍、証因(例えば、煙)が所遍となる。かくして、証因は所証に包摂されねばならないという遍充関係の理論が確立されたのである。ヴァスバンドゥの不可離の関係は、遍充関係に等置されることになった(図5)。

3　証因の第三相は必要か

ところで、『集量論』の自注には、もし第二相を「同類にのみ存在する」と限定詞を伴って理解すれば、「非存在(＝異類)には非存在である」という第三相は含意されるから不要ではな

いかという疑問が提出される。ディグナーガはこれに対して、異類とは「同類と異なるもの、あるいは、相容れないもの」ではなく「同類の非存在」(すなわち、矛盾項)であると決定するために第三相を述べるのであると答えている。そうすると、第三相は積極的な存在理由を失うことになるのであろうか。

論理的には同じ問題が、『集量論』第四章において詳しく論じられる。遍充関係はディグナーガの論証式では、喩例命題において、例えば「煙のある所には必ず火がある。例えば竈の如し」(肯定的喩例)、「火のない所には決して煙はない。例えば、湖の如し」(否定的喩例)という形で表現される。両者は後に「肯定的遍充」(anvaya-vyāpti)と「否定的遍充」(vyatireka-vyāpti)と呼ばれるようになるが、従来の帰納原理としての随伴・排除とは異なり、a→b と -b→-a という換質換位の関係にある。つまり論理的に等価である。従って、二喩の中いずれか一方を述べるだけで十分ではないかという疑問が生じる。

ディグナーガは、まず否定的な喩例だけでは不十分であると言う。論証の主題以外に少なくとも一つ論証を支持する実例がなければ、つまり証因の第二相が満足させられなければ、健在な論証とはならないという事である。さもないと、九句因の第五(不共不定因)が正しい証因となってしまうのである。一方、肯定的喩例だけが述べられる場合は、そこに遍充関係が明瞭に示されていれば、つまり限定詞を伴って喩例命題が定式化されていれば、第三相は既に含意されているから、否定的喩例をわざわざ提示する必要はないとディグナーガは言う。さらに、両喩例が提示される場合は、否定的喩例において遍充関係、肯定的喩例において同類における証因の単なる存在が示されているのであるとも言う。これからするとディグナーガにとって肯定的喩例は論証に欠く事の出来ないものであるが、否定的喩例は補助要素に過ぎないという印象を受ける。しかし、ディグナーガ自身は、肯定・否定の両喩例を併記するのが道理であると結論する。その理由は「相容れない」疑似証因や「不定」の疑似証因を排除するためである。

ところが、よく知られた喩例の場合は、どちらか一方を提示すれば他方も含意によって示されたことになるとも言っている。ちなみに、ディグナーガの論理学を批判的に吸収したミーマーンサー学派のクマーリラ(七世紀)は、遍充関係が示されていれば肯定的喩例だけで十分であると言う立場を鮮明にしている。

ディグナーガはこのように、遍充関係が示されていれば肯定的喩例だけでよいという論理的な立場と、二喩例を併記する必要があるという保守的な立場の間を逡巡している。おそらく、遍充概念の導入によって、証因の第二・第三相の等価性に気づいていたディグナーガでさえも、インド論理学の帰納的・例証的な性格を捨て去ることが出来なかったからであろう。遍充関係は論証の主題以外の実例において例証されなければならないという考えは後に「外遍充論」と呼ばれ、遍充関係の確定には実例を必要としないという「内遍充論」と激しく対立することになる。ところで、「火がない所には決して煙はない」という否定的喩例も遍充関係を明示している。従って、肯定的喩例は必要ではないという立場も論理的には可能である。ディグナーガがそれを採用しなかったのは、帰納的な論証法の域を出ようとしなかったからである。

ディグナーガの提示する肯定的喩例は、証因と所証の間の単なる随伴関係を述べるものではない。遍充関係を述べる以上は、否定的関係をもその中に含意している。彼が肯定的喩例を否定的喩例より重視したのは、帰納法的発想の反映に過ぎず、ディグナーガの推理・論証が肯定的な性質のものであることを意味しない。彼にとって推理知は、言語的認識と共に「他者の排除(anyāpoha)」という否定的な原理に基づいて機能している。推理・論証の場で「他者の排除」を表わすのは、証相の第三相であり、否定的喩例である。尚、ディグナーガによると、言葉もまた随伴と排除という帰納原理によって対象を指示

するものである事を注意しておきたい。(9)

遍充関係の発見こそディグナーガ論理学の最大の貢献であるが、結果として彼の論理学の帰納的な性格を根底からゆるがす問題を提起したと言える。それを受けて仏教論理学に一大変革をもたらしたのがダルマキールティであるが、彼を強く刺激したウッディヨータカラのディグナーガ批判を次に見ておこう。

三　ウッディヨータカラの「証因の三相説」批判

ディグナーガの少し後輩であるヴァイシェーシカ学派のプラシャスタパーダ(五五〇―六〇〇年頃)は、ディグナーガの論理学をほぼ受入れつつ、従来のヴァイシェーシカ説との会通を試みている。彼の証因の三相説の理解は、ディグナーガと同じである。

F5　「推理の対象と結び付き、それを伴うもの(＝同類)に認められ、それを欠くもの(＝異類)には決して存在しないものが、推理の根拠となる証相である。」

第三相に限定詞が付けられている。プラシャスタパーダは第二相を「同類の全体もしくは一部に認められる」と解釈しているから、ディグナーガのように「同類にのみ認められる」と限定詞を付けて理解していたことが解る。従って、ディグナーガやプラシャスタパーダの第二・第三相は、たとえ表示されていなくても限定詞を読み込んで理解しなければならない。

1　ディグナーガの三相説批判

勝れてポレミックな論理学者であったウッディョータカラは、プラシャスタパーダと反対に、ヴァスバンドゥやディグナーガの論理説をとりあげ、徹底的に批判している。ディグナーガの三相の定式も、ヴィヤーディの解釈規則にのっとって、限定詞の使用という観点から詳細に吟味している。その批判の要点は次のように整理できる。

(1)証因の第一相には限定詞が加えられていないため、論証の主題(推理の対象)と証因(証相)の間の包摂関係が明らかではない。しかるに、「主題にのみ証因は存在する」と主題を限定すると、主題の一部にしか存在しない疑似証因までも正しいものとされる事になる。また、「同類に存在する」という第二相と矛盾することにもなる。一方、「主題に証因は必ず存在する」と証因を限定すると、証因は主題の領域を遍充した上で、さらに同類・異類の領域をも遍充する可能性がある。しかし、第三相が「異類には存在しない」と証因を排除するから、証因は同類に存在するはずであり、第二相は不必要となる。

(2)ディグナーガのように「同類にのみ存在する」と同類を限定すると、「主題に存在する」という第一相と矛盾する。

(3)ディグナーガのように「異類には証因は決して存在しない」と証因の非存在を限定するなら、わざわざ「異類」と言う必要はない。第二相から理解されるからである。

ウッディョータカラは、ディグナーガと同じく文法学派の限定詞の用法に通じていたが、それが表わす遍充関係が証因と所証の間の不可離の関係、推理・論証の基盤であるとは認めていない。彼にとって遍充はあくまで具体的な二物の存在領域間の包摂関係に過ぎず、推理・論証の基盤はニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派に特有のカテゴリーである「内属」関係である。

2　十六句因

ウッディョータカラの論理学上の第一の功績は、ディグナーガの「九句因」に対して、「十六句因」を唱えたことであろう。新たに加えられる論証式七個を次に挙げる。[10] 彼は無論五支からなる論証式を用いるのだが、喩例以下は省略されている。

〔十六句因論証式十〕
【主張】「声は無常である。」
【理由】「生じるものであるから。」

〔十六句因論証式十一〕
【主張】「声は無常である。」
【理由】「外官によって知覚されるから。」

〔十六句因論証式十二〕
【主張】「声は無常である。」
【理由】「聞かれるものであるから。」

〔十六句因論証式十三〕
【主張】「声は常住である。」
【理由】「生じるものであるから。」

〔十六句因論証式十四〕
【主張】「声は常住である。」
【理由】「外官によって知覚されるから。」

〔十六句因論証式十五〕
【主張】「この生命体は無我ではない。」
【理由】「感官の依所ではないことになってしまうから。」

〔十六句因論証式十六〕
【主張】「全ては常住である。」
【理由】「認識対象であるから。」

論証式十―十二は、例えば経量部のように「常住なもの」という異類例の存在を全く認めない人々に成立するものである。ウッディョータカラは、このうち第十・十一の証因は第三相を満足させないが、

第一相と第二相を満足させるから「純粋肯定因」という正しい証因であると見做す。もっとも非存在の異類に証因は存在し得ないから、第三相は必然的に満足させられると考えるディグナーガにとって、十六句因の第十・第十一は九句因の第二・第八の特例に過ぎず、正しい証因に他ならない。第十二は第二相をも満足させないから、疑似証因であり、九句因の第五「不共不定因」に相当する。

論証式十三・十四も経量部のように「常住なもの」という同類例を認めない人々の場合である。両者は第二・第三相を共に満足させないから、主張と「相容れない」疑似証因である。九句因の第四・第六の特例と見做しうる。

論証式十五は仏教徒のように「有我なるもの」という同類例を認めない人々に成立する。ウッディヨータカラは、この証因は第二相を満足させないが、第一・第三相を満足させるから「純粋否定因」という正しい証因であると見做している。しかし、肯定的な喩例が一つもないこの場合は、ディグナーガの体系では決して正しい証因とは認められない。ウッディヨータカラのこの有名な「我」の存在論証は、後にダルマキールティによって不共不定因の一例として厳しく批判されることになる。

論証式十六は「全てのもの」を論証の主題とする特殊な論証例であり、同類も異類も存在しないから、正しい証因とは見做されない。九句因の第五の特例と考える事が出来よう。但し、「およそ存在するものは刹那滅である」という遍充関係を立てるダルマキールティになると、この種の命題が別の角度から見直され、ラトナーカラシャーンティ（一〇―一一世紀）の内遍充論への道が切り開かれたのであった[11]。

肯定的・否定的両喩例が成立する場合には証因は三相を満足させるべきであるが、肯定的喩例しか成立しない場合には第一相と第二相、否定的喩例しか成立しない場合には第一相と第三相の二相だけを満足させればよいというのが、ウッディヨータカラの結論である。

四　ダルマキールティの「証因の三相説」

1　本質的関係

ダルマキールティの論理学の特色は、遍充関係の根拠として所証と証因との間に「本質的関係」(svabhāvapratibandha)を想定したことである。[12] AがBの結果である時、もしくは、AがBを本質とする時、AとBの間に本質的関係があると考えられる。その時、論理空間においてAはBに遍充されるから、Aは所証Bを証明する証因と見做される。ディグナーガは遍充関係を如何にして根拠づけるかを論じていない。また、彼の論理学が機能する論理空間についても沈黙を守っている。帰納的論証の伝統に忠実であったディグナーガは、帰納領域を越えた論理空間の分析にまで考えが及ばなかったのかもしれない。一方ダルマキールティは、「ヘンペルのカラス」に代表されるような帰納法のパラドックスを意識していなかったとしても、クマーリラのように単に所証と証因との共存事実の観察の積み重ねによって、遍充関係が確定されるとは考えなかったに違いない。ダルマキールティの論理空間を構成する諸要素は、すべて因果関係もしくは集合の包摂関係によって交わっていると考えられる。従って、そのいずれかが確実な認識手段によって確認されれば、結果から原因、あるいは所遍から能遍への推理・論証が可能である。

ダルマキールティが本質的関係の概念を導入した時、ディグナーガまでの仏教論理学の帰納的性格は演繹的なものに大きく変化した。ちなみにダルマキールティの論証式は、従来の五支や三支の論証式と

全く形式が異なる。一例を挙げよう。

【遍充関係】「およそ存在するものは全て刹那滅である。例えば、瓶等のごとし。」

【主題所属性】「声は存在する。」

【結論】「声は刹那滅である。」(通常、省略される。)

ダルマキールティの証因の三相説も、本質的関係の理論に基礎を置くものである。まず、『量決着』第二章に見られる三相の定式を見てみよう。

F6 「(正しい証相は)推理の対象とその同類に存在し、それらの非存在(＝異類)には非存在であると確定されたものである。」

ディグナーガの三相の定式に「確定された」(niścita)という語を加えただけであるが、この語の存在は極めて重要な意味を持つ[13]。すなわち、単に証相が同類に見られ(anvaya)、異類に見られない(vyatireka)というだけでは不十分であり、証相と所証の間に因果関係もしくは包摂関係という本質的関係が確定され、両者の間の遍充関係が確認されていなければならないというものである。さらに、『量決着』第二章中の三相説の吟味を検討しよう。

2 第一相と第二相の矛盾の解決、三種の否定の理論

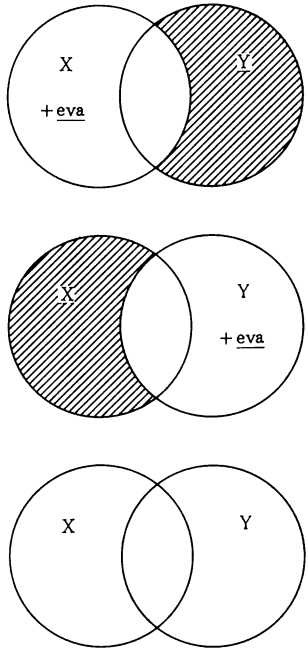
まず、第一相について「証相が推理の対象に規定されれば、同類に存在するという第二相と矛盾し、規定されないなら第一相を満足させない」というディレンマが提示される。ダルマキールティは、ヴィヤーディの限定詞 eva の用法に関する解釈規則を彼流にまとめた「三種の否定」の理論によってこれに答えている。二語が規定項と被規定項の関係にある時、次の三種の否定を考慮し得る[14]。

①規定項Xに限定詞がつけば、Xの被規定項Yとの非結合が否定される。

②被規定項Yに限定詞がつけば、XのY以外の被規定項との結合が否定される。

③両項以外の動詞要素に限定詞がつけば、XとYの全面的非結合が否定される。

上にこれらを図示する。



（図6）

ダルマキールティは第一相を「推理の対象にのみ証相が存在する」と理解し、規定項である「推理の対象」につく限定詞は、それと証相との非結合を否定するが、それ以外の同類と証相が結合することを否定しないから、第二相と矛盾しないとする。これはウッディヨータカラの批判を受けて、第一相にも限定詞を読み込んだものである。しかし、このような限定の仕方では、推理の対象(主題)に証相が包摂されるから、主題の一部にしか存在しない疑似証因を正しい証因と認めることになり、第二相との矛盾も解消されない。つまり、ウッディヨータカラの批判はいまだ有効である。この問題の最終的な解決は、『正理一滴』まで待たねばならない。

第二相については、「同類にのみ存在する」と限定すると第一相と矛盾するというウッディヨータカラの批判を受けて、ダルマキールティは被規定項である「同類」に付く限定詞は他の被規定項である異

類との結合を否定するのが目的であり、第一相とは矛盾しないと答える。これは第二相が遍充関係を表わすのに対して、第一相はその遍充関係のある特定の主題への適用を示すから、両相は推理・論証過程の異なるレベルに属し、お互いに矛盾することはあり得ないという意味に解釈する事も出来よう。また、ダルマキールティは「推理の対象とその同類にのみ存在する」と言っても、世間で「ナラとナーラーヤナのみを生んだ」と二語を同時に限定する言い方が認められるから構わないと言うが、このように世間の言語慣習に訴える非論理的な解決は、後にニヤーヤ学派のヴァーチャスパティ（一〇世紀）に鋭く批判されることになる。(15)

3　証因の第三相は必要か

次に、「同類にのみ存在する」と第二相を限定すれば、第三相は当然含意されるから不要ではないかというディグナーガ以来の課題が検討される。ダルマキールティは、第三相は「異類」の性格を決定するためにあるというディグナーガの説明を必ずしも支持しない。彼にとって、異類は同類の不在領域だけでなく、同類と「異なるもの」や「相容れぬもの」をも間接的に意味するからである。ダルマキールティは「同類にのみ証相が存在する」あるいは「異類には証相は決して存在しない」と限定詞による制限(niyama)を伴う第二・第三相はそれ単独で遍充関係を表わしており、互いに相手を含意するから、どちらか一方を論証式中の喩例に述べれば十分であると明言する。第三相を述べる意義は、喩例に随伴を伴う肯定的な論証式ばかりでなく、排除を伴う否定的な論証式をも構成することが出来ると教えるためであるとされる。それでは証因の三相は、ウッディヨータカラの指摘するように必ずしも全て必要でないのかと言うと、そうではない。ダルマキールティは限定詞を伴わない第二・第三相は決して互いに

他を含意せず、等価ではないから、それぞれの独立性を失わないと言う。限定詞を伴う第二・第三相は、単独であっても両相を同時に表現していると考えなければならない。

ダルマキールティは、証因の三相に限定詞を付けて理解すれば、第二・第三相のいずれか一方は不要になるというウッディヨータカラの批判を原則的には受入れていると言う事が出来る。但し、このような考えの萌芽は、ダルマキールティ自身が指摘し、我々も既に見たように、ディグナーガの著作中に既に見いだすことが出来るのである。ダルマキールティの功績は、二喩例併記という論理的には不徹底なディグナーガの立場を明確に捨てさった事である。その時、ダルマキールティは帰納的論証から演繹的論証への道を大きく一歩踏みだしたと言える。しかし、実例の必要性を否定する内遍充論の立場にまで至ったとは言えない。先に挙げた彼の論証式の「遍充関係」が「瓶等のごとし」という実例を含んでいるように、伝統的な外遍充論の立場は容易に捨てられなかった。従って、「声は常住である。聞かれるものであるから」のような不共不定因(九句因の第五)が承認されるには至らなかった。但し、この証因についても、ディグナーガとは違って、第三相を満足させているとは考えていない。随伴がないところに排除はないから、無常なものという異類から所聞性という証因が排除されるとは言えないからである。

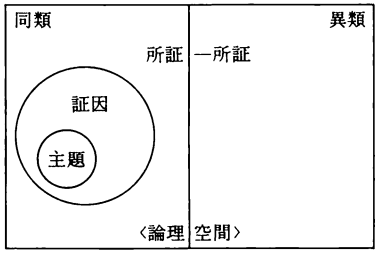
4　最終的な三相の定式

ウッディヨータカラの批判の要点の一つは、第一相を如何に限定するかであった。これに対する『量決着』第二章の答えは必ずしも満足のいくものではなかった。この問題は、ダルマキールティの晩年の論理学入門書『正理一滴』第二章の三相の定式によって初めて合理的に解決された。その定式を次に挙げる。

F7 「証相が推理の対象に必ず存在し、同類にのみ存在し、非同類(＝異類)に決して存在しないと確定されていること。」

ここでは「推理の対象」(主題)は規定項ではなく被規定項と見做される。すると、規定項である「証相の存在」に限定詞を付けるから、証相が主題を遍充することになり、主題の一部にしかない疑似証因も正しいものとなるというウッディヨータカラの批判をかわす事が出来る。[16] しかし、第一相と第二相は矛盾するというウッディヨータカラの問題提起には尚十分答えているとは思われない。

先にこの問題を解く一つの考え方として、両相の推理・論証過程におけるレベルの相違を指摘したが、別の考えも可能である。すなわち、後にチベットの論理学者達が理解するように主張の主題(＝推理の対象)を同類の一部と見做すことである。[17] そうすれば同類にのみ存在する証因が必ず主題に存在しても何等矛盾しないのである(図7)。



(図7)

ディグナーガまでの帰納的な論理学では、主張の主題が同類に属すと考えることは出来ない。しかし、所証と証因の本質的関係に基盤を置くダルマキールティの論理学では、全論理空間を同類と異類に截然と二分し、主題と言えどもそのいずれかに属させるのが妥当である。主題が所証を有することは、対論者にとっては未知の情報であるが、立論者には既知の事実である。従って、所証を共有する同類に主題が含まれることは、立論者にとっては当然である。チベットの論理学者たちのように主題を同類に含めて初めて、ダルマキールティの論理学は演繹的な論証法として完成されたと言える。同時に、実例は不要であると言う内遍充論への道が切り開かれ

たのである。但し、ダルマキールティと同様に、チベットの論理学者たちも外遍充論の立場を捨てる事はなかった。主題が同類の一部である限り主題以外の同類中から実例を指摘する事ができると考えたからである。この点に関しては、ディグナーガ以来の伝統を固守したのである。

むすび

仏教論理学における証因の三相説の発展史を辿ると、①『順中論』からヴァスバンドゥまで、②ディグナーガ、③ダルマキールティの三段階に区分する事が出来る。

第一段階における証因の第二・第三相は、同類例と異類例からなる帰納領域において、随伴と排除という帰納法の原理に基づき、証因と所証の間に「能知と所知の関係」を確立するプロセスである。尚、F1からF3には限定詞が一切用いられていない。

第二段階の特色は、九句因によって帰納領域における証因の所証による「遍充関係」が明らかにされ、それが文法学派の限定詞の用法に則って三相中に明示されたことである。第二・第三相の論理的な等価性は意識されたが、帰納的論証の伝統は放棄されなかった。F4・F5の第二・第三相は、限定詞を読み込んで理解されている。

第三段階になると、遍充関係の根拠として「本質的関係」の概念が導入され、仏教論理学は演繹的論証へと大きく変化する。遍充関係は帰納領域から全論理空間に移される。また、ウッディヨータカラの批判を受けて、F6・F7では第一相にも限定詞が付けられるようになる。この段階に至って三相説は推理・論証の主役の座を本質的関係の理論に譲り、新たに「結果」「本質」「非認識」の三種の証因説が

登場するのであった。

以上、証因の三相説の変遷を通して仏教論理学の展開を明らかにした。

(1) 一般読者向けの仏教論理学の近年の優れた啓蒙書として、三枝充悳編『講座仏教思想 第二巻 認識論・論理学』理想社、一九七四年、梶山雄一編『講座大乗仏教9』春秋社、一九八四年を挙げておく。ディグナーガ以前の仏教論理学の歴史については、後者の梶山論文「仏教知識論の形成」を参照されたい。筆者のディグナーガの論理体系の理解は、同書の拙稿「ディグナーガの認識論と論理学」に示しておいた。

(2) 筆者は、「インド論理学における遍充概念の生成と発展——チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで」『広島大学文学部紀要』第四五巻特輯号1、一九八六年において、本稿と密接に関係のある遍充概念の形成過程を論じている。以下の議論の原資料の一部は同論文を参照されたい。

(3) 以下扱う三相のフォーミュラの原資料については、拙稿"On Trairūpya Formulae"『雲井昭善博士古稀記念 仏教と異宗教』平楽寺書店、一九八五年、一六一—一七二頁を参照されたい。

(4) 近年「随伴」と「排除」については多数の論及があるが、筆者はカルドーナ教授の一連の論文を最も高く評価している。例えば、次の論文を参照されたい。G. Cardona, "On Reasoning from Anvaya and Vyatireka in Early Advaita", Studies in Indian Philosophy, Ahmedabad 1981, pp. 79-104.

(5) 以下の和訳引用は、藤田宏達「原始仏教における因果思想」『仏教思想3 因果』平楽寺書店、一九七八年、九六—九七頁による。

(6) P. Pradhan(ed.), Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, Patna 1967, p. 461.

(7) B. S. Gillon & M. L. Love, "Indian Logic Revisited: Nyāyapraveśa Reviewed", Journal of Indian Philosophy 8-4, Dordrecht/Boston 1980, p. 365. 最新かつ最も信頼のおける九句因の論理学的分析は次のものである。R. Hayes, "An Interpretation of Anyāpoha in Dinnāga's General Theory of Inference", B. K. Matilal & R. D. Evans(eds.), Buddhist Logic and Epistemology, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo 1986, pp. 31-57.

(8) 本偈の文献学的研究は、拙稿"Dignāga on Trairūpya"『印度学仏教学研究』三二—一、一九八三年、一五

一二一頁を参照されたい。

(9) 推理知と言語知の共通原理としての「アポーハ論」研究の最近の成果に次のものがある。原田和宗「ディグナーガのアポーハ論研究ノート(一)(二)(三)」『高野山大学仏教学会報』一〇―一二、一九八四―八六年、三一―四二・一―一二・二一―三八頁。

(10) A. Thakur (ed.), Nyāyadarśana of Gautama, Darbhanga 1967, p. 632.

(11) ダルマキールティにおける内遍充論的傾向は、つぎの論文に指摘されている。K. Bhattacharya, "Some Thoughts on Antaryvāpti, Bahiryvāpti, and Trairūpya", Matilal & Evans (eds.), op. cit., pp. 89–105.

(12) 本質的関係については近年多数の論考が著わされているが、筆者の見解は次の拙稿に示しておいた。"Svabhāvapratibandha Revisited"『印度学仏教学研究』三五―一、一九八六年、二六―二九頁。

(13) ダルマキールティ論理学における niścita という語の占める重要な意義は、次の論文に明らかにされている。E. Steinkellner, "Remarks on niścitagrahaṇa", forthcoming in Festschrift for G. Tucci.

(14) ダルマキールティの三種の否定の理論については次の二論文を参照されたい。Y. Kajiyama, "Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy", Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 17, 1973, SS. 161–175; B. S. Gillon & R. P. Hayes, "The Role of the Particle eva in (Logical) Quantification in Sanskrit", WZKS 26, 1982, SS. 195–203.

(15) 詳しくは、次の研究を参照されたい。H. N. Randle, Indian Logic in the Early Schools, Oxford 1930, Reprint: New Delhi 1976, pp. 257–262.

(16) 玄奘(六〇〇―六六四年)が『入正理論』を漢訳する際に「遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性」と三相の全てに限定詞を付けて訳している事は、従来の定説に反して、彼が少なくともダルマキールティの論理学の一部を知っていた可能性を示唆するものである。

(17) チベットの論理学者の「同類」の理解について、詳しくは次の論文を参照されたい。T. Tillemans, "On Sapakṣa", forthcoming in Acta Orientalia Hungarica, Proceedings of the 1984 Csoma de Körös Symposium. 尚、チベットにおける同類・異類の解釈については、大谷大学の白館戒雲講師からご教示を得た。ここに記して謝意を表したい。

〈執筆者紹介〉

梶山雄一　1925年生．京都大学文学部卒．佛教大学教授．

荒牧典俊　1936年生．京都大学大学院博士課程修了．大阪大学教授．

榎本文雄　1954年生．京都大学大学院博士課程単位取得．華頂短期大学講師．

加藤純章　1939年生．東京大学大学院修士課程修了．二松学舎大学教授．

高崎直道　1926年生．東京大学文学部卒．早稲田大学客員教授．

櫻部建　1925年生．大谷大学卒．大谷大学教授．

御牧克己　1947年生．パリ大学大学院博士課程修了．京都大学助教授．

一郷正道　1941年生．京都大学大学院博士課程単位取得．京都産業大学教授．

沖和史　1946年生．京都大学大学院博士課程単位取得．種智院大学助教授．

桂紹隆　1944年生．トロント大学大学院博士課程修了．広島大学助教授．

岩波講座 東洋思想 第8巻　　第3回配本(全16巻)

インド仏教 1

1988年4月28日　第1刷発行　　定価2800円

発行所：〒101 東京都千代田区一ツ橋2-5-5　株式会社 岩波書店　電話 03-265-4111 振替東京 6-26240

印刷・製本：法令印刷　　落丁本・乱丁本はお取替いたします

©岩波書店 1988　Printed in Japan

ISBN 4-00-010328-8

岩波講座 東洋思想　全16巻

〈編集委員〉 長尾雅人　井筒俊彦　福永光司　上山春平
服部正明　梶山雄一　高崎直道

第 1 巻　ユダヤ思想1

＊第 2 巻　ユダヤ思想2

第 3 巻　イスラーム思想1

第 4 巻　イスラーム思想2

＊第 5 巻　インド思想1

第 6 巻　インド思想2

第 7 巻　インド思想3

＊第 8 巻　インド仏教1

第 9 巻　インド仏教2

第10巻　インド仏教3

第11巻　チベット仏教

第12巻　東アジアの仏教

第13巻　中国宗教思想1

第14巻　中国宗教思想2

第15巻　日本思想1

第16巻　日本思想2

＊印は既刊